

مكتبة

١١١١

١١١١

عز الفرائد بعزوف

شرح مطهر

١١١١

البيان





دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا  
مؤسسه مطالعات اسلامی  
شعبه تهران

یار الهی و یار دین در گذشت نیست

تتبع

غز الفرائد معروفة به

شرح منظومه حکمت

شبكة كتب الشيعة

قیمت

امور عامه و جوهر و عرض



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه سازمان چاپ دانشگاه تهران  
(قسمت عربی و فارسی) و چاپخانه افست (قسمت انگلیسی) به چاپ رسید  
چاپ مجدد از این کتاب و ترجمه و اقتباس منوط به اجازه ناظران این سلسله است  
شماره ثبت در دفتر کتابخانه ملی فرهنگ



مردان و زنان و ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتنی

سِلْسِلَةُ الْإِنْسَانِيَّةِ

۱  
زیر نظر

پروفسور توتو هیکو ایستو

استاد دانشگاه کیکانا

و  
استاد فخاری دانشگاه کی اوژا

دکتر مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

و  
وابسته تحقیقاتی دانشگاه مکتب





## مطالب کتاب

صفحه	مطلب
یک - چهار	پیشگفتار
پنج - شش	چگونگی گردآوری کتاب
هفت - نه	شرح حال سبزواری بقلم خود ایشان
ده - سیزده	شرح حال سبزواری بنقل از داماد ایشان
چهارده - بیست و دو	وضع زندگی سبزواری بنقل از دو فرزند ایشان
بیست و سه - بیست و شش	نظر کنت دوگوبینو درباره سبزواری
بیست و هفت - سی و دو	نظر ادوارد براون درباره سبزواری
سی و سه - چهل	نظر محمد اقبال درباره سبزواری
چهل و یک - چهل و شش	آثار سبزواری
۳۱-۱	متن غررالفرائد
۱۸۷-۳۵	شرح غررالفرائد
۵۸۷-۱۹۱	حواشی و تعلیقات از سبزواری و هیدجی و آملی
۶۶۲-۵۹۱	فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات
۶۷۵-۶۶۵	فهرست نام اشخاص و فرقه‌ها و کتابها
۶۷۹-۶۷۶	فهرست مطالب شرح غررالفرائد
1-152	مبانی متافیزیک سبزواری (زبان انگلیسی)
	پیشگفتار (زبان انگلیسی)



## پیشگفتار

بنام آنکه جان را فکرت آموخت چراغ دل بنور جان برافروخت

بسیار شاد و خوش وقت هستیم از اینکه مجلد نخستین از (سلسله دانش ایرانی) را در دسترس اهل دانش و بینش قرار می‌دهیم. در این سلسله آثار فلسفی و کلامی و عرفانی و اصولی، و بالجمله آنچه که مربوط به فعالیت فکری و تراوش اندیشه دانشمندان اسلامی، خاصه آنان که ایرانی بوده‌اند، نشر می‌گردد.

فکرایجاد این سلسله در شهر مونترال برای مابوجود آمد، آن‌گاه که در ضمن تدریس متون فلسفی و کلامی و اصولی، در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، دانشجویان را علاقه‌مند به تفحص و تتبع درباره فلسفه اسلامی، بخصوص آن قسمت که فقط ایرانیان در آن سهم داشته‌اند، یافتیم. و این علاقه و استقبال آنان موجب گسترش مطالعات فلسفی ایرانی در آن مؤسسه گردید. و این امر در قسمت‌های دیگر آن دانشگاه نیز انعکاس یافت، چنانکه اولیای دانشگاه مک‌گیل ما را در فعالیت علمی در زمینه احیاء آثار فلسفی ایرانی و معرفی آن بدنیای غرب تشویق کردند.

برای احیاء آن آثار دوره در نظر گرفته شد. یکی آنکه آن متون را بزبان انگلیسی ترجمه کنیم، و با توضیحات کافی و مقایسه آن با فلسفه غرب، آن را بجهان علمی مغرب زمین عرضه داریم. و دیگر آنکه متن عربی یا فارسی آن را، بامقدمه و توضیحات و فهرست‌های گوناگون، در اختیار دانش‌پروهان دنیای شرق، خاصه کشورهای اسلامی، قرار دهیم.

برای آغاز این طرح، یکی از مهمترین آثار حاجی ملاهادی سبزواری، فیلسوف

ایران قرن گذشته، در نظر گرفته شد. یکی از جهت آنکه زمان او نزدیک زمان ما بوده، و معرفی او بجهان علم نشان دهنده اینست که افکار و اندیشه‌های فلسفی در ایران هیچ‌گاه قطع نشده، بلکه همواره در تحول و تکامل بوده است. و دیگر آنکه کتاب شرح منظومه سبزواری تلفیقی از فلسفه مشاء فارابی و ابن سینا و فکر اشراقی سهروردی و تصوف ابن عربی و کلام فخر رازی و افکار فیلسوفان شیعی، همچون میرداماد و صدرالدین شیرازی و عبدالرزاق لاهیجی است. و بهمین جهت در ایران مورد توجه و استقبال استادان و دانشجویان بوده است.

در طی سالهای ۱۹۶۷ و ۱۹۶۸ ما موفق شدیم که از طرفی امور عامه و جوهر و عرض شرح غرر الفرائد سبزواری را که معروف به شرح منظومه حکمت است، از زبان عربی بآنگلیسی ترجمه کنیم. این ترجمه نه تنها مورد توجه استادان و دانشجویان مؤسسه مطالعات اسلامی واقع شد، بلکه برخی از استادان شعبه‌های دیگر دانشگاه مک‌گیل، خاصه شعبه فلسفه، با نظر اعجاب‌برانگیز نگرین کردند. و همین امر موجب شد که دانشگاه مک‌گیل آنرا جزو انتشارات خود قرار بدهد. ترجمه فوق در سال جاری (۱۹۶۹) در تهران مورد تجدید نظر قرار گرفت، یادداشتهای توضیحی بر آن افزوده گشت، و آماده برای چاپ گردید.

به موازات این عمل، تصمیم گرفته شد که متن عربی همان قسمت، یعنی کتاب حاضر، مورد تصحیح قرار گیرد، و یادداشتهای توضیحی و فرهنگ اصطلاحات بر آن اضافه شود، و با مقدمه فارسی و آنگلیسی با اسلوب جدید چاپ گردد. خوشبختانه این تصمیم هم زود جامه عمل بخود پوشید، و مورد توجه و استقبال استادان و دانشجویان مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل قرار گرفت. این جنبش علمی در زمینه احیاء میراث فکری این سرزمین موجب تحولی در دانشگاه مک‌گیل گردید. و دانشجویان به مطالعه و تحقیق درباره اندیشه و تفکر در ایران روی آوردند. و درباره فیلسوفان و متفکران ایرانی رساله فوق لیسانس و دکتری انتخاب کردند.

این عکس‌العمل ما را بر آن داشت که، برای ادامهٔ این فعالیت پژوهشی، چاره‌ای بیندیشیم. بدین مناسبت بر آن شدیم که بتدریج یک سلسله متون فلسفی و کلامی و عرفانی و اصولی را که، زادهٔ اندیشهٔ دانشمندان این کشور است، و تاکنون بجهان علم معرفی نشده، بزبان انگلیسی ترجمه، و متن عربی یا فارسی آن را با تازه‌ترین اسلوب چاپ و منتشر سازیم. و برای این سلسله نام (دانش ایرانی) را انتخاب کردیم. و دانشگاه مک‌گیل متعهد گردید که هزینهٔ چاپ این سلسله را پردازد، و آن را جزو انتشارات خود قرار دهد.

واژه‌جهتی، چون ادامهٔ این فعالیت علمی در مونتreal، از جهت عدم دسترسی به نسخه‌های خطی و منابع و ماخذ این فن، میسر نبود، پیشنهاد کردیم که دانشگاه مک‌گیل شعبه‌ای از مؤسسهٔ مطالعات اسلامی را در تهران تأسیس کند، تا هم این فعالیت علمی در آنجا متمرکز گردد، و هم دانشجویانی که در کانادا به تحقیق و تتبع دربارهٔ اندیشه و تفکر ایرانی می‌پردازند بایران بیایند، و کار خود را با استفاده از منابع و ماخذ اصلی دنبال کنند، و نیز همین روش را که ما پیش گرفته‌ایم آنان نیز پیش گیرند. خوشبختانه پیشنهاد تأسیس شعبهٔ آن مؤسسه مورد توجه مقامات دانشگاهی مک‌گیل کانادا قرار گرفت، و مقامات علمی بین‌المللی نیز از آن استقبال فراوان کردند، و مقامات علمی و فرهنگی ایرانی هم تسهیلاتی برای تأسیس چنین شعبه‌ای فراهم آوردند. این شعبه که از دی ماه ۱۳۴۷ تأثیر شده کار و فعالیت خود را در زمینه راهنمایی دانشجویان، و آماده ساختن وسائل تحقیق برای دانش‌پژوهان، و ایجاد سخنرانیهای علمی، و نشر آثار نفیس فکری، با کوشش هر چه بیشتری ادامه می‌دهد.

اکنون ما مفتخریم که نخستین ثمرهٔ فعالیت‌های خود را به اهل دانش و علم تقدیم می‌داریم. و امیدوار هستیم که مردم این سرزمین که ما کوشیده‌ایم شته‌ای از میزاث فکری نیاکان آنان را بدنیای علم معرفی کنیم، عمل ما را با حسن استقبال تلقی کنند، و ما را با ادامه آن تشویق نمایند.



در پایان لازم می‌دانیم از اولیای دانشگاه مک گیل، خاصه از آقایان پروفیسور استانی فراسی رئیس دانشکده مطالعات و تحقیقات عالی دانشگاه مک گیل و پروفیسور چارلز آدامز، رئیس مؤسسه مطالعات اسلامی آن دانشگاه، تشکر و سپاسگزاری کنیم، زیرا ایشان در همه مراحل ما را تشویق کردند، و در بنیان نهادن این طرح و به‌ثمر رساندن آن از هیچ کوششی دریغ نکردند.

تهران، اردیبهشت ماه ۱۳۴۸

مهدی محقق

توشی هیکو ایزوتسو

## چگونگی گردآوری کتاب

در تدوین این کتاب، شرح منظومه<sup>۱</sup> چاپ ناصری که صحیح‌ترین متن چاپی آن است اصل قرار داده شده. و برای اینکه دقت کامل در این چاپ منظور شده باشد، با نسخه<sup>۲</sup> خطی شرح منظومه، متعلق به آستان قدس رضوی، مقابله گردیده است. نسخه<sup>۳</sup> آستان قدس در سال ۱۲۷۹، یعنی در زمان حیات مولف، تحریر شده، و بشماره<sup>۴</sup> (۸۴۸) کتب حکمت خطی) در کتابخانه<sup>۵</sup> آستان قدس موجود است. مواردی که با تطبیق با نسخه<sup>۶</sup> خطی اصلاح گردید فراوان و قابل توجه نبود تا فهرستی از آن‌ها ترتیب داده شود. و برای نمونه فقط به چند مورد زیر اکتفا می‌شود:

در چاپ ناصری، و هو بجزاء، ص ۴۳؛ و لتفرع ص ۱۲۷.

در این چاپ، و هو بجزاء ۱۲/۷۸؛ لتفرع ۱۱/۱۶۹

در قسمت حواشی و تعلیقات، نخست از حواشی سبزواری استفاده شد. و همه<sup>۷</sup> آنها ذکر گردید. و برای اینکه رعایت احتیاط علمی شده باشد، از نسخه<sup>۸</sup> مجلس شورای ملی که در سال ۱۲۸۱ یعنی در زمان زندگی سبزواری تحریر شده و بشماره<sup>۹</sup> (۱۷۷۴ خطی عربی) در آن کتابخانه محفوظ است نقل گردید. و این امر موجب شد که مواردی که در حاشیه<sup>۱۰</sup> چاپ ناصری ناخوانا است، درست خوانده و ضبط گردد. و نیز اگر در نتیجه<sup>۱۱</sup> سهو و اشتباه کاتب غلط<sup>۱۲</sup> تحریر گردیده، در این چاپ درست آن آورده شود. گذشته از این در نسخه<sup>۱۳</sup> خطی مواردی یافت شد که از حاشیه<sup>۱۴</sup> چاپ ناصری فوت گردیده بود. در اینگونه موارد در پاورقی تصریح گردید که در حاشیه<sup>۱۵</sup> شرح منظومه<sup>۱۶</sup> چاپ ناصری وجود ندارد، مانند حاشیه<sup>۱۷</sup> ای که درباره<sup>۱۸</sup> اشتباه مفهوم به مصداق در ص ۲۳۲، و حاشیه<sup>۱۹</sup> ای دیگر که درباره<sup>۲۰</sup> فاعل کلی در ص ۵۵۴ یاد شده است.

گذشته از حواشی سبزواری که بنامها نقل گردید ، از حاشیه هیدجی و آملی نیز استفاده شد . ولی بجهت اختصار ، از ذکر همه آن حواشی صرف نظر گردید ، و فقط حواشی مفید و سودمند آن دو که موجب گشودن دشواریهای متن می شود ، ذکر گردید . حواشی هیدجی ارجاع به صفحه های یگانه چاپ آن که در تهران بصورت سنگی صورت پذیرفته داده شد . و حواشی آملی ارجاع به دومین چاپ آن که درست تر از چاپ اول است داده شد . البته در هر دو ، اگر غلط های چاپی ملاحظه گردید ، اصلاح شد .

قسمت دیگر کتاب اختصاص به فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات داده شد . در این قسمت ، اصطلاحات و تعبیراتی که در متن آمده ، بترتیب حروف الفبائی آورده ، و ارجاع به صفحه وسطی که در متن آمده ، نیز داده شده است . این قسمت مراجعه بمطالب کتاب را آسان ، و راه را برای آنانکه در موضوعی خاص از فلسفه تحقیق می کنند ، سهل می سازد . معادل انگلیسی اصطلاحات برای دانشجویان فلسفه اسلامی و همچنین فلسفه غرب مفید است . و با کمک آن ، می توانند راه را بسوی فلسفه مقایسه ای هموار سازند . فهرست های مختلف کتاب نشان می دهد که سبزواری از چه منابعی استفاده برده ، و چگونه میراث فلسفی را از گذشتگان خود اخذ کرده ، و سپس بآنها نظم و وحدت بخشیده است .

مقدمه فارسی مشتمل بر شرح حال او از قول خود و داماد و فرزندانش می باشد . و نیز نظر دانشمندان غیر ایرانی ، همچون کنت دو گوینو و ادوارد برون و محمد اقبال ، در همین مقدمه آورده شده .

مقدمه انگلیسی اختصاص به ارزشیابی افکار فلسفی او ، و مقایسه او با برخی از متفکران مغرب زمین داده شده ، و نیز در همین مقدمه برخی از افکار اسلاف سبزواری مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است .

## شرح حال سبزواری بقلم خود ایشان\*

هو

چون بعض از احبّاء مستدعی شد ، که از کیفیت تحصیل خود ، و انیت آن ، و تعیین اساتید ، چیزی نگاشته شود ، موجزی می نگارد ، که در سن هفت یا هشت سالگی ، که شروع بصرف و نحو کردیم ، والدنا الفاضل - حشره الله تعالی مع الاخیار - عزم بیت الحرام فرمودند. و در مراجعت در شیراز برحمت ایزدی پیوستند. و حقیر تا عشره کامله از عمر خود در سبزواری بودم . و بعد ، جناب مستطاب فضائل مآب ، عالم عامل و فاضل کامل و حبر جامع و متقی ورع و فقیه بارع و عابد ساجد و ناسک متعبد ، زبده الاشراف المستغنی عن الاوصاف ، حبیب مهجّتی و ابن عمتی ، المستسعد فی النشأتین ، الحاج ملاحسین السبزواری - اعلی الله مقامه - که ساها در مشهد مقدّس مشغول تحصیل بود ،

---

\* این شرح حال از مقاله مرحوم دکتر قاسم غنی ، در مجله یادگار ، سال اول شماره ۳ ، صفحه های ۴۷-۴۸ ؛ اقتباس گردید . نویسنده مقاله ، پس از بیان مقدمه ای در مراتب فضل و علم حکیم سبزواری چنین می نویسد : « شرح حال ذیل که اصل آن بخط مرحوم حاجی ملاهادی نزد نواده پسریشان ، آقای ضیاء الحق حکیمی ، پسر مرحوم آقاعبد القیوم ، پسر مرحوم حاجی ملاهادی موجود است ، نمونه ای است از روشن فکری و سادگی و بی آلاشی آن مرد بزرگ . اصل این شرح حال بخط مرحوم حاجی برکاغذ آبی رنگی بخط شکسته نستعلیق نوشته شده است . و در پشت آن ورقه مهر حاجی بسجج « یا هادی المصلین » موجود است . و بطوریکه آقای ضیاء الحق حکیمی از پدر خود ، آقاعبد القیوم ، پسر حاجی ، روایت می کند ، از طهران شرح حال حاجی را از خود او می طلبند ، و او انجام این کار را یکی از شاگردان خود محول می کند . آن شاگرد شرح حال مفصلی از فضائل و کرامات و مقامات حاجی می نویسد ولی حاجی آن شرح را نپسندیده ، خود این شرح حال مختصر را می نویسد . »

و والدش با والد داعی جمع المال بود - رحمة الله عليهم - مرا از سبزواری بمشهد مقدس حرکت داد. و آن جناب از زوا و تقلیل غذا و عفاف و اجتناب از محرمات و مکروهات و مواظبت بر فرایض و نوافل را مراقب بود. و داعی را هم در اینها، چون در یک حجره بودیم، مساهم و مشارک داشت.

و کینونت ما بدین سیاق طولی کشید، و سنوای ریاضات و تسلمیتی [کذا] داشتم. و آن مرحوم استاد ما بود در علوم عربیه و فقهیه و اصولیه. ولی با آنکه خود کلام و حکمت دیده بود، و شوق و استعداد هم در ما می دید، نمی گفت مگر منطق و قلیلی از ریاضی. پس عشره<sup>۱</sup> کامله با آن مرحوم در جوار معصوم بسر بردم، تا آنکه شوق بحکمت اشتداد یافت. و آوازه<sup>۲</sup> حکمت اشراق از اصفهان آویزه<sup>۳</sup> گوش دل بود. و از علوم نقلیه و دینیّه حظوظ متوافره و سهام متکاثره بفضل خدا یافتیم. پس عزیمت اصفهان نموده، و اموال و املاک بسیار را جا گذاشته، از خراسان حرکت کردیم. و قریب به هشت سال در اصفهان ماندیم. و از زوا و مجانبت هوا، بتایید خدا، مزاج گرفته، بعد توفیق تحصیل علوم حقیقیّه و ریاضات شرعیّه هم داشتیم. و اغلب اوقات را صرف تحصیل حکمت اشراق نمودیم. پنج سال حکمت دیدم خدمت زبده الحکماء الالهیین، فخر المحققین و بدر العالمین<sup>۴</sup> و العالمین و المتخلّقین باخلاق الروحانیین، بل باخلاق الله، جناب حقائق آگاه، آخوند ملا اسمعیل اصفهانی - قدس سرّه الشریف.

و چون آخوند ملا اسمعیل مرحوم شدند، دوسه سالی بالاخصصاص خدمت جناب حکیم متاله، استاد الكل<sup>۵</sup> المحقق الفایق و النور الشارق، آخوند ملا علی نوری - قدس الله نفسه و روح رمسه - حکمت دیدم. و دوسالی در اوائل ورود باصفهان، بفقّه جناب المولی النبیّه و العالم الوجیه و المحقق الفقیه، آقا محمد علی مشهور به نجفی - اعلی الله مقامه - روزی ساعتی حاضر می شدم.

و چون بخراسان آمدم، پنج سال در مشهد مقدس بتدریس حکمت مشغول بودم، با قلیلی فقه و تفسیر، زیرا که علما اقبال بر آنها و اعراض از حکمت بکلیّه داشتند. لهذا

اعتنای داعی بحکمت ، سیّما اشراق ، بیشتر بود.

وبعد از آن دوسه سالی سفر بیت الله داعی طول کشید. و حال بیست و هشت سال است که در دارالمومنین سبزواری ، بتدریس حکمت مشغولم . این است اسباب ظاهریّه ، و در حقیقت «الله هدانی و علّمنی و ربّانی».

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن      تا سبب را بر کند از بیخ و بُن  
والسلام

## شرح حال سبزواری بنقل از داماد ایشان\*

از قرار تقریر جناب آقامیرزا سیدحسن، داماد آن مرحوم، وقتی که از طرف صاحب ناسخ التواریخ شرح حال از وی خواستند، این است که مرقوم می‌شود. اولاً، ولادت آن مرحوم در سنه هزار و دویست و دوازده است (۱۲۱۲) که لفظ «غریب» ماده تاریخ است. پدر ایشان حاج مهدی از تجار و ملاک سبزوار بوده، بشوق فطری بتحصیل علم راغب شده، و در سن بیست و یک سالگی بعزم حج از سبزوار حرکت فرموده بود. و در علوم غربیه و سطوح فقهیه، صاحب امتیاز بین الاقران بوده است. فرموده بود:

چون در آزمان اصفهان دارالعلم بود، زودتر از موسم باصفهان رفتم، که درک فیض علماء آنجا را بنمایم. قصد اقامت یکماه نمودم، و بدرس حاجی کلباسی و مرحوم شیخ محمد تقی حاضر می‌شدم. و در تفحص محاضر دیگر نیز بودم. روزی از درب مسجدی که قدری از سخن او در معبر نمایان بود، عبور می‌کردم. جمعی از طلاب در آنجا دیدم. بخيال محضر فقاقت وارد شدم. جمعیت را از صد متجاوز دیدم در حالی که علیه ارذل الثیاب، خیلی باوقار و سکینه، و طلاب از طرفین حریم شایانی برای او قرار داده بودند. چون شروع بدرس کرد، دیدم علم کلام است و مسأله توحید. حسن تقریر و آداب محاوره اش باشاگردان مرا مفتون گردانید. سه روز متوالی بآن محضر شریف رفتم، و یافتم تکلیف شرعی خود را در اقامت و تحصیل این علم شریف. مؤنه سفر حج را بکتاب و لوازم اقامت صرف کردم. ده سال آلا کسری، در محضر آن استاد بزرگ، مرحوم

---

\* این شرح حال در پایان حاشیه هیدجی بر شرح منظومه سبزواری ص ۴۲۵-۴۲۱ آمده. حاشیه هیدجی در سال ۱۳۴۶ هجری قمری در تهران چاپ سنگی شده است.

آخوند ملا اسماعیل ، مشغول تحصیل بودم.

پس از پنج و شش سال ، در حوزۀ متجۀ آن مرحوم ، که پس از فراغت از درس خود بمحض مرحت مآب ، آخوند ملا علی نوری می رفت . من هم حاضر می شدم . پس در اقامت هشت سال ، در سنۀ هزار و دویست و چهل (۱۲۴۰) ، که مرحوم شیخ احمد احسانی به اصفهان آمدند ، حسب الامر آخوند نوری ، با شاگردان بدرس شیخ حاضر می شدم . مدت پنجاه و سه روز ، بدرس ایشان رقم . در مقام زهد بی نظیر بود . ولی فضل ایشان در پیش فضلاء اصفهان نمودی نکرد .

در اواخر سنۀ چهل و دو که مرحوم استاد آخوند ملا اسماعیل بسمت طهران تشریف فرما شدند ، من هم شد رحال بسمت خراسان نمودم . و محل اقامت را مشهد مقدس قرار دادم . و در مدرسه حاجی حسن ، علوم عقلیه و نقلیه را مباحثه می کردم .

در اواخر سلطنت خاقان ، بمکۀ مشرف شدم . در مراجعت که در بندر عباسی از کشتی بیرون آمدم ، قافله حاضر بسمت کرمان عازم بود . بکرمان رقم . راهها بجهت فوت خاقان ناامن بود . قریب سالی در آنجا متوقف بوده ، عیال اوّل والده مرحوم ملا محمد پسر بزرگ فوت شده بود . در کرمان ، عیال دوم را اختیار فرموده ، که دو پسر جناب آقا عبدالقیوم و مرحوم آقا محمد اسماعیل ، و سه دختر از عیال کرمانیه بودند .

بعد از مراجعت از مکۀ معظمه ، ده سال از زمان سلطنت محمد شاه مرحوم را نیز در مشهد بودند ، و هر دو علم را درس می فرمودند . شاگردان مجتهد صاحب فتوای و مسند ترافع در مشهد و سبزواری داشتند . در علم طب نیز بهره وافق داشتند . و از قرار تقریر آقا محمد صادق ، پسر ملا علی ، مجتهد کرمانی ، که هم دوره داعی بودند ، و از پدر ایشان نقل می کردند ، ایام توقف حاجی مرحوم در کرمان مشغول ریاضت بوده است .

مرحوم حاج سید جواد شیرازی الاصل امام جمعه که از اعظام فضلاء عصر بوده است ، یکی از درسهای او کلیات قانون بوده است . و مسأله مشکلی محل نظر و گفتگو بوده است . یکی از تلامذه آقای حاج سید عبدالجواد ، که در همان مدرسه که محل توقف



حاجی مرحوم بوده است، برحاجی وارد شده بود. و از حالات و تحصیل ایشان پرسیده بود. فرموده بودند: شطری از معقول و منقول دیده‌ام. از طبّ پرسیده بود. جواب داده: بی ربط نیستم. همان مسأله را پرسیده بود. جوابی شنیده بود. فردا همان جواب را در محضر مرحوم حاجی سید جواد گفته بود. سید مرحوم فرموده بود: این بیان از فکر تو نیست. از کجا تحصیل کرده‌ای؟ آخوند تلمیذ گفته بود: شخصی از اهل خراسان بمدرسه ما آمده است. دیروز من بحجره او رقم. و از حالات وی مستفسر شدم. در ضمن این مسأله را پرسیدم. این جواب را داد. مرحوم سید فرموده بودند: معلوم می‌شود، مرد فاضلی است؛ و غریب هم هست. بعد از درس بدیدن او می‌رویم. با تمام تلامذه بدیدن او رفته بودند.

حاجی مرحوم، پس از مراجعت از اصفهان، قدری از اموال موروثی را بفقراء ارحام انفاق فرموده بود. مؤنه وی منحصر بود بیک جفت گاو زراعت و باغچه مختصری، که در فصل انگور تمام طلاب را بآنجا دعوت می‌فرمودند. از حاصل زراعت، پس از اداء حقوق واجبه، ثلث آنرا موضوع، و متدرجاً بفقراء می‌دادند. روز عید غدیر بفقراء و سادات یک قران، و بغیر سادات ده شاهی می‌داد. و ده شب در عاشورا روضه می‌خواندند. و مجلسی، مختصّ فقراء بود. و غذا نان و آبگوشت بود. از طلاب مدرسه هر کس مایل بود می‌رفت. و هرگز از کسی چیزی نمی‌خواست، و قبول نمی‌کرد.

وقتی ناصرالدین شاه مرحوم در سفر اول بسبزواری رسیدند، و بخانه آن مرحوم رفتند، و بر روی همان حصیر که در اطاق تدریس افتاده بود جلوس فرموده، و خواهش کتاب در اصول دین بزبان فارسی نمودند. از خانه که بیرون آمد، پیش خدمتی وارد که شاه پانصد تومان فرستاده اند خدمت شما. اینک بار قاطری سر کوچه است. فرمود: داخل کوچه من ننهائید. بحاجی عبدالوهاب بگوئید بیاید ببرد مدرسه، نصف پول بطلاب مدرسه قسمت کند، و نصف بفقراء بدهد، سادات را ضعیف دهد.

در عشر آخر ذیحجه هشتاد و نه (۱۲۸۹) برحمت ایزدی پیوست. و مدت عمرش هفتاد و هشت سال بود، بعدد «حکیم». عاش حمیداً و مات سعیداً.

مصنّفات آن مرحوم بسیار است ، از رسائل و حواشی و غیرها . برخی هم بطبع درآمده . از استعمال فضول دنیا محترز بوده ، حتی ادویه استعمال نمی کردند . پیاز را بگوشت ایشان غدن بود بیندازند . میرزا یوسف مستوفی الممالک را بآن مرحوم عقیده راسخی بود . مقبره آن مرحوم از بناهای اوست . کتاب اسرارالحکم که برای ناصرالدین شاه مرحوم نوشتند ، مستوفی الممالک ، بحلیه طبع درآورده ، مجاناً باهل علم داد . رَحِمَ اللهُ معاشِرَ المَاضِین .

هذه حالاته رفع مقامه وحشرنا وایاهُ فی زمرة محمد صلی الله وآله الطّاهرین .

---

\* در سفرنامه ناصرالدین شاه بمشهد که در سال ۱۳۰۶ در تهران طبع شده ، در ص ۱۷۶ ، چنین آمده : « خلاصه رسیدیم بشهر ، مقبره و گنبدی سر قبر مرحوم حاجی ملاهادی علیه الرحمة می سازند . از قراریکه گفتند میرزا یوسف مستوفی الممالک بانی آنست ، و بقدر دوهزار تومان تابحال خرج کرده . مقبره مرحوم حاجی سمت دست چپ معبر واقعست ، و طرف دست راست مقابل مقبره کاروانسرائی بسیار عالی بنا کرده مشغول ساختن بودند . »

## وضع زندگی سبزواری بنقل از دو فرزند ایشان\*

... و بزرگتر مزیت و برتری این شهر آنکه تقریباً در نیمهٔ آخری از مائه سیزدهم هجری، این بلده بوجود حکیمی عارف و مردی کامل و فیلسوفی مرتاض و پیری فیاض رونق یافته، و انوار معارف از این خطه شریفه بهرجانب تافته بود. و آن فارس مضمار معرفت و ایقان و پیشرو سالکان طریق هدایت و عرفان، مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری تغمده الله برضوانه بود، که از اشعه و انوار حکمت عالم علم و درایت حوزهٔ شریعت و طریقت و حقیقت را مزین و منور می نمود. در حقایق می سفت، در حضیض ناسوت از ملکوت و لاهوت سخن می گفت. در کسوت تجرد بسر می برد، و زنگ علایق از دلهای سترد. و نظر با احترام این حکیم ماجد و فرد واحد، ما از ابنیه مهمه، و مزارات متبرکه سبزوار، ابتدا بشرح سرا و بقعه و مضجع آن بزرگوار، قدس سره، می پردازیم. بعد، سایر امکنه را مشروح می سازیم. و درین ضمن، وضع زندگانی آن مرحوم، روح الله روحه، نیز آشکارا و معلوم می گردد.

---

\* این گزارش عیناً از کتاب مطلع الشمس اعتماد السلطنه ذیل سبزوار، ج ۳، ص ۲۰۲-۱۹۴ اخذ شده. مولف، وزیر انطباعات و دارالترجمه همایونی بوده، و در کتاب دیگر خود بنام «المآثر والآثار» که در سال ۱۳۰۶ هجری قمری در تهران چاپ سنگی شده، در ص ۱۴۷ چنین گوید:

«تفصیل زندگانی شخصی او را در سفر ثانی موبک منصور بخراسان، خود بلا واسطه از دو پسر دانشورش، آقا محمد اسماعیل و آقا عبدالقیوم، سامه ما الله، و از عیال کرمانیه اش که در وراء پرده نشسته بود، و تقریر می نمود، بشرح شنیدم. و در ترجمهٔ سبزوار از مجلد ثالث مطلع الشمس گنجانیدم.»

## شرح وضع خانه و زندگانی مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری رحمة الله عليه

‘ خانه‌ای که مرحوم حاجی چهل بلکه چهل و پنج سال در آن ساکن بوده‌اند، در طرف دروازه نیشابور، و مشتمل بر دو حیاط است، بیرونی و اندرونی. و مدخل بیرونی از سمت مغرب خانه و رو بمشرق است. حیاط بیرونی عبارت از محوطه‌ایست، شش زرع و در شش زرع، و در وسط، باغچه غیر مرتبی دارد، که چهار درخت کوچک توت در آن غرس شده. و باید این اشجار را، بعد از ارتحال مرحوم حاجی، نشانده باشند. در محاذی در مدخل، چاه آبی بوده، که حالا حالت انطلاس یافته. فقط طرف مشرق عمارتی از خشت و گل دارد، که از هرزینی حتی از اندود کاه گل هم عاقل است. اطاق وسط که نشیمن است، قلمدانی می‌باشد، و پنج ذرع و نیم طول، و سه ذرع و نیم عرض دارد. سقفش از تیر، و روی تیر هیزم، نه چوب تراشیده انداخته، و روی آن، فی ریخته‌اند. طرف جنوب این اطاق، دالانی است بعرض یک ذرع، و طول تمام اطاق، و طاق خشتی روی آن دالان زده‌اند. و بواسطه پنج پله آجری، وارد این دالان، که کفش کن اطاق است می‌شده. و در سال هزار و دو بیست و هشتاد و چهار، که موکب مسعود همایون، اعلیحضرت شاهنشاهی ناصرالدین شاه، خلد الله ملکه و دولته، عزیمت زیارت ارض اقدس و مشهد مقدس فرموده بود، در روز سه شنبه، غره شهر صفر مرحوم حاجی، قدس الله سرّه، اعلیحضرت شاهنشاهی، عزنصره، را در همین اطاق پذیرائی کردند. و آن وقت اطاق فرش بوریا داشت. اما در سال هزار و سیصد هجری، که موکب معلی از ارض اقدس مراجعت می‌کرد، و نگارنده در التزام رکاب اعلی بود، و زیارت این بیت شریف و کلبه منیف مستسعد آمد، جز خاک پاک در آن چیزی نیافت، اگرچه هنوز بقیه انوار معرفت بر در و دیوار آن می‌تافت.

بالجمله، زیر این اطاق و دالان خالی، و بواسطه یک ذریچه که در زیر اطاق نشیمن بازی شود، باین انبار که هنگام مشاهده نگارنده پرازگاه بود، ورود می‌نموده‌اند

در سمت شمال این اطاق، دالانی است بطول اطاق. و بکف زمین حیاط مسقف باتیرونی که راه بیرونی باندرون بوده است. از این دالان چون گذشتند، بمحوطه کوچکی می‌رسند که طویله و بهاربند است. یک زوج عامل از مرحوم حاجی درین طویله بسته می‌شده. بعد از دالان تنگی و درپستی که رو بشمال باز می‌شود، وارد بحیاط اندرون می‌گردند. طول این حیاط تقریباً بیست و پنج ذرع، و عرض دوازده ذرع، و در بیرونی و اندرونی فقط آنجاها که در زمستان لابد محل عبور و مرور زیاد است، سنگ فرش شده، باقی خاک است. در حیاط اندرونی نیز، رو بمشرق عمارت ساخته‌اند. و ارسی سه دهنه بنا کرده، که یک ذرع و نیم کرسی دارد. در جنبین ارسی، دو راهرو است، که پنج پله از سطح زمین بالا می‌روند، و براهروها می‌رسند. در دوطرف دالانها، دو اطاق است، که یکی یک در و دو پنجره دارد، و رو بحیاط باز می‌شود. اطاق دیگر فقط دارای یک در است. در زیر ارسی سرداب مانند جائی است، که مرحوم حاجی زمستان و تابستان غالباً در آن بسر می‌برده‌اند. در جلو ارسی، حوضی است، دو مرتبه باین معنی که حوض اول تقریباً بمقی سه چارک ساخته شده. بعد طاقی از آجر و آهک روی آن زده‌اند. و در بجه کوچکی از طرف شمال حوض باز است. و از آن در بجه از مرتبه تختانی که پراز آب است، آب بالا می‌کشند. آنچه معلوم می‌شود برای اینکه در زمستان آب یخ نکند. مرتبه فوقانی را خالی از آب می‌گذاشته‌اند. و آب مرتبه تختانی که بمنزله آب انباری باشد باقی بوده است. باقی فضای حیاط باغچه‌ایست، که چهار پنج درخت توت کهن در آن دیده می‌شود. و بعضی حجرات لازمه، از قبیل مطبخ و غیره، در طرف جنوب حیاط واقع شده، و تمام این اطاقها از خشت و گِل است منتها کاکل دارد.

پس از مشاهده وضع منزل مرحوم حاجی، از خلف بزرگوار ایشان، جناب آقا محمد اسمعیل که مردی جامع و فاضل و نمونه‌ای از اخلاق و فضایل پدر ملکوتی گوهر خود می‌باشد، از وضع زندگانی آن عارف ربانی، طیب الله تربته، پرسید. ایشان بشرح ذیل پرداختند. و عیال آن مرحوم خلد مقام از پشت در آنچه را آقا محمد اسمعیل بدرستی

در نظر نداشتند، اظهار می کردند . خلاصه گفتند ، مرحوم حاجی هرشب در زمستان و تابستان و بهار و پاییز ، ثلث آخر شب را بیدار بودند . و در تاریکی عبادت می نمودند ، تا اول طلوع آفتاب . آنوقت دو پیاله چای بسیار غلیظ سیاه رنگ که در هر پیاله مخصوصاً دوازده مثقال قند می ریختند میل می فرمودند : این چای غلیظ شیرین را برای قوت می خورم . بتریاك و حب نشاط و اقسام تنباکو و توتون و انقیه هرگز میل و رغبت ننمودند . دو ساعت از روز گذشته ، بمدرسه تشریف می بردند . و چهار ساعت تمام در مدرسه بودند . بعد بخانه مراجعت کرده ، نهار می خوردند . و نهار ایشان غالباً یک پل نان بود ، که زیاده از یک سیر از آن نمی خوردند . یک کاسه دوغ کم مایه ، که خودشان در وصف آن می فرمودند : « دوغ آسمانی گون » یعنی دوغی که از کمی ماست ، برنگ کبود آسمانی باشد . نان خورشن یک سیر نان نهار آن مرحوم بود . بعد از نهار ، در تابستان ساعتی می خوابیدند . عصر چای میل نمی فرمودند . شب بعد از سه ساعت عبادت در تاریکی غالباً چهار ساعت و نیم از شب گذشته شام صرف می کردند . و شامشان ، در اواخر عمر ، بواسطه کبر سن و نداشتن دندان ، یک بشقاب چلاو و خورش بی گوشت و روغن ، یعنی اسفناجی با آبگوشت بود . پیش از شام ، نیم ساعت دور حیاط اندرونی راه می رفتند . و بعد از شام ، در اطاق مخصوص خود ، که زیر زمین سابق الذکر باشد ، بعد از کمی راه رفتن ، در یک بستر ناراحتی که غالباً توشک نداشت ، می خوابیدند . و متکای غیر نرمی از پنبه یا پشم زیر سر می گذاشتند .

لباس مرحوم حاجی ، مدت چند سال ، یک عبای سیاه مازندرانی بود . و یک قبای قدک سبزرنگی که بقدری آنرا شسته بودند ، که آرنجهای قبا پاره شده ، و چندین وصله برداشته ، و در زمستان ، قبای برک شکری رنگ و شلوار برک شکری رنگ و عمامه که در تابستان بر روی شب کلاه کرباس سفید پنبه دار ، که سبزوارها برجی می گویند ، بسته شده . و در زمستان ، بجای شب کلاه کرباسی شب ، کلاه پوستی طاسی دورو بود .

کتابخانه نداشتند . و کتاب ایشان منحصر بچند جلد بود . قلمدانی که با آن چندین

هزار بیت تصنیف فرموده، و حل معضلات و مبهمات حکمت و عرفان نموده، موجود بود. و نگارنده زیارت آن فایز شد. این قلمدان کار اصفهان و متنش زرد رنگ و زینت رویش گل و بوته، و مدت چهل و پنج سال، این قلمدان را در کار داشتند از نقش قلمدان فقط در دو طرف آن چیزی باقی بود نصف بالای غلاف شکسته، و روی خزانه که جای دوات است، چیزی نبود. دوات قلمدان برنجی، و هنوز مرکبی که مرحوم حاجی با آن می نوشته اند، در آن دوات بحالت خشکی باقی است. عینک آن مرحوم را نیز زیارت نمودم. بموضعی که بدماغ می گذارند، و بسر دوشاخ آن که به پشت گوش قرار می گیرد، پارچه کبود کرباسی بدست خود بسته بودند، که در سردی زمستان، آهن به پشت گوش و روی دماغ اذیت نکند. نمره این عینک شش است. و پانزده سال آن بزرگوار بامدادان خوانده و نوشته اند. باغجز و درخواست و خواهش زیاد، از دوپسر عالی گوهر آن مرحوم، جنابان آقا محمد اسمعیل و آقا عبدالقیوم، آن عینک را گرفتم، که اسباب شرافت و افتخار و بمنزله دیده بصیرت و چشم عبرت بین این بنده ضعیف البصر باشد. و از آن دو خلف باشرف، جناب آقا عبدالقیوم شرح ذیل را نگاشته، و مهر کرده. و جناب آقا محمد اسمعیل هم بخاتم شریف خود مختوم داشته، و امضاء کرده اند، که این همان عینک مبارک است، و اینک آن عینک در نزد نگارنده موجود، و گرای تراز هزار جعبه لالی منصود است.

### صورت شرحی که جناب آقا عبدالقیوم نوشته اند

یوم جمعه یازدهم ذی القعدة، سنه ۱۳۰۰ (هزار و سیصد)، که موکب مسعود ناصر الدین شاه از مشهد مقدس مراجعت می فرمودند، محمد حسن خان صنیع الدوله بخانه ما آمدند، و عینک مرحوم خلد آشیان رضوان مکان حاجی ابوی اعلی الله مقامه را که مدت پانزده سال آن مرحوم استعمال می فرمودند، به محمد حسن خان صنیع الدوله هدیه کردم. انتهى.

اما معاش مرحوم حاجی از این قرار است

یک روز از قنات عمید آباد داشتند. و یک شبانه روز، از قنات قصبه و باغی که

در بیرون پشت ارك واقع است. سالی چهل تومان فایده و حاصل باغ بود. و ازدو قنات مذکوره نیز سی خروار غله و ده بار پنبه عاید می گردید. قسمتی از این دخل را با کمال قناعت صرف معاش خود می فرمودند. و مابقی بفقرا ایثار و انفاق می شد. هر سال در عشر آخر صفر سه شب روضه خوانی می کردند. و یکنفر روضه خوان کربیه الصوتی، که در سبزوار بود، دعوت می نمودند. و شبی پنج قران بروضه خوان می دادند. و نان و آبگوشت بفقرائی که شل و کور و عاجز بودند، می خورانیدند. و نفری یک قران نیز بآنها مبذول می داشتند. و خمس و زکوة مال خود را هر سال بدست خود بصادات و ارباب استحقاق می رسانیدند. و درین موقع جنس را خود وزن می کردند، و نقد را خود می شمردند.

تحصیل آن بزرگوار در اصفهان در حوزة درس مرحوم فردوس مکان، ملا علی نوری، که اشهر حکمای عصر خود بود، درجه تکمیل یافته، و پس از فراغ از تحصیل، از اصفهان بمکه معظمه، اجلّها الله تعالی، مشرف شده، و از آنجا بسبزوار مراجعت فرمودند. از زمان تأهل، هرگز زیاده از یک زن در خانه نداشتند. اما سه عیال گفتند، اولی چون درگذشت، ثانیاً متأهل شدند. عیال ثانی نیز وفات نمود. و از آنجا که در آن زمان مدت ده ماه در کرمان بسر بردند، در آن بلد عیالی کرمانیه گرفتند. و غالب اولاد ایشان از همان عیال کرمانیه است، که در سال هزار و سیصد حیات داشت. تا سن شصت سالگی ریش آن بزرگوار سیاه بود، یعنی خضاب می کردند. بعد از شصت سال دیگر بحال خود و سفید گذاشتند.

چون گاهی غرر و لالی حکمت و عرفان را برشته نظم می کشیدند، «اسرار» تخلص می فرمودند. تاریخ تولد ایشان «غریب» است، یعنی در هزار و دو بیست و دوازده متولد شدند. و مدت عمر ایشان بحروف ابجد مطابق با «حکیم» می باشد. یعنی تقریباً هفتاد و هشت سال سرای فانی را باشعة معارف نورانی داشتند. تا در روز بیست و هشتم ذیحجه، [ هزار و دو بیست و هشتاد و نه، سه ساعت بغروب مانده، مرغ روحش از قفس تن بآشیان قدس پرید، و بریاض قرب خرامید. و ملا محمد کاظم، ابن آخوند، ملا محمد رضای



سبزواری، متخلص به «سر» که از شاگردان آن بزرگوار بود، در تاریخ رحلت آن مرحوم سرود:

اسرار چو از جهان بدر شد      از فرش بعرش ناله بر شد  
تاریخ وفاتش ار بپرسند      «گویم که نمرد زنده تر شد»

پس از ارتحال، جسد پاک آن جناب را در بیرون دروازه سبزواری، معروف بدروازه نیشابور: که بر سر راه زوآراست، بخاک سپردند. و پس از چندی، مرحوم میرزا یوسف بن میرزا حسن مستوفی الممالک، که در این اواخر در دولت علیه منصب جلیل صدارت عظمی یافت، تکیه و بقعه‌ای برای آن مرحوم بنا نمود. طول تکیه صدوده قدم، و عرض پنجاه و پنج قدم. و از در تکیه که داخل می‌شوند، تقریباً بعد از هفده قدم شروع ببقعه می‌شود. و آن عبارتست از بنای مربع متساوی الاضلاعی که از هر طرف بیست و سه قدم می‌باشد، و از طرف مدخل سه قسمت شده، ایوانی بالنسبه بزرگتر که مدخل است، و دو اطاق بادر ایوان جنبین مدخل. داخله بقعه مثنی است. و در چهار سمت، چهار طاق دارد، که دهنه هر طاق پنج قدم است. و دو طاق مشرقی و مغربی شش قدم فرش انداز دارد، در چهار ضلع چهار نمای کوچک است. گنبدی وسیع تقریباً به ارتفاع دوازده ذرع ساخته‌اند. صورت قبر از گچ و در وسط است. و صندوق چوبی سبز، بطول دو ذرع و نیم و عرض یک ذرع و چارک، و ارتفاع دو ذرع و چارک، روی آن قبر قرار داده‌اند. داخله گنبد مجصص، و از پای طاق تا بالا را برنگ لاجورد مخطط و منقش کرده‌اند. در قبل قبر مرحوم حاجی دره‌مین بقعه، ولی در خارج از صندوق قبر مرحوم آقا ملا محمد، پسر مرحوم حاجی است. \* در قسمت جنوبی بقعه نیز، یک ایوان بزرگ قرینه ایوان مدخل،

\* اعتماد السلطنه در کتاب «المآثر والاثار»، ص ۱۴۷ درباره این فرزند سبزواری چنین

گوید: «مولی محمد سبزواری خلف مرحوم حاج ملاهادی مذکور است حکیمی فرزانه بوده و پیش از پدر وفات نموده تربتش خود در بقعه والد بزرگوار خارج صندوق از سمت جنوب است و آن بقعه وصحن را بر تربت طیب حاج مذکور - اسکنه الله اعالی القصور - مرحوم میرزا یوسف آشتیانی صدر اعظم برپا ساخته خدایش ثواب جزیل و اجر جمیل دهد».

دروسط، و دو حجره قرینه، دو حجره جنبین مدخل، در دو طرف ایوان بنا شده. طرف مدخل تکیه، دوسه اطاق طرح شده. و مقابل آن نیز، اطاقهای ناتمام بود، که البته بعدها با تمام رسیده. در پهلوی در تکیه، آب انباری مرحوم حاجی ملا محمد صفی آبادی، از متمولین سبزواری، ساخته، که از بیرون شیر دارد. و راه آب انبار از داخل تکیه است. و قبر بانی که در سال هزار و سیصد فوت شده، پهلوی حوض آبست. تاریخ بنای تکیه و بقعه و رحلت و تولد مرحوم حاجی را میرزا محمد حسین ادیب، ملقب به فروغی، رئیس دارالطباعه دولتی، و مدیر دارالترجمه خاصه همایونی، که سالهای دراز در صحبت نگارنده بوده و هست، در قطعه‌ای بنظم آورده، که صورت آن از قرار ذیل است:

مرغ لاهوت آشیان، ناسوت را بدرود گفت

پیر کامل کرد مأوی بر فراز چرخ پیر

در سرای قرب حق باری تعالی بار یافت

عارف ربّانی آن صاحب‌دل روشن ضمیر

مخزن الاسرار حکمت حاج ملاهادی آنک

در سپهر علم و عرفان بود چون مهر منیر

فیض مطلق نور فایض آنکه از وی گشته‌اند

از مجرّد تا مفارق مستفیض و مستنیر

سال میلادش «غریب» و مدت عمرش «حکیم»

شد ز غربت سوی قربت آن حکیم گوشه گیر

بقعه‌ای بایست آن شیخ اجل را تا بود

سالکان راه حق را هم مطاف و هم مصیر

راد امجد شخص اول آسمان مکرمت

افتخار ملک و ملت ناقد فرد کبیر

میرزا یوسف وزیر اعظم ایران که هست  
 در جلالت بی‌همال و در بزرگی بی‌نظیر  
 کشف اهل علم و دانش خواجه درویش دوست  
 دستگیر مستمندان کار آگاه بصیر  
 با خبر از قدر حاجی رحمة الله علیه  
 نیز در کاری که باید کرد دانا و خیر  
 بر فراز تربت او طیب الله بر فراشت  
 بقعه‌ای چون روضه جنت فرح بخش و نصیر  
 بقعه‌ای چون همت والای خود عالی اساس

صحن آن زهت فزا و ساحت آن دلپذیر  
 در هزار و سیصد آن فرخ بنا شد ساخته  
 تا که زایر را بود جای و مجاور را مجیر

از مصنفات مرحوم حاجی، آنچه طبع شده کتاب حاشیه بر مثنوی است معروف  
 بشرح مثنوی، و شرح منظومه در حکمت، ولالی المنتظمه در منطق با شرح، و شرح جوشن  
 کبیر، و شرح دعای صباح، و اسرار الحکم، و حواشی بر اسفار، و حواشی شواهد الربوبیه،  
 و حواشی مفتاح الغیب، و دیوان شعر فارسی.

آنچه طبع نشده، منظومه نبراس با شرح در فقه، اسرار العباد در فقه، رَحِیق  
 در علم بدیع، راح افراح در علم بدیع، حاشیه بر مبدء و معاد، مقیاس در مسائل فقه، منظومه  
 جواب سئوال مسائل مشکله (کتابی است در حکمت پانزده هزار بیت)، حاشیه بر سیوطی  
 در نحو، محاکات در ردّ بر شیخیه.

## نظر کنت دو گوینو دربارهٔ سبزواری\*

جناب حاج ملاهادی سبزواری - اکنون در سلک حیات و سنین عمرش تقریباً بهفتاد می‌رسد. در ایران بقدری بلند مرتبه است، که باید او را از این ردیف جدا کرده، و مقام خاصی برای او قائل گردید. این دانشمند یکی از فلاسفهٔ عالیقدری است، که معلوماتش برشالودهٔ محکی قرار دارد. در تمام شعب علوم و فلسفه، مقام استادی دارد. کتب متعددی در تفسیر بیانات مختلفهٔ ملاصدرا نوشته است. او شاگرد ملا اسماعیل سابق‌الذکر بوده است. ایرانیان عموماً نسبت به او عزت و احترام فوق‌العاده دارند، اگرچه او را در ردیف علمای روحانی نمی‌توان قرارداد، و باید از فیلسوفان بزرگ محسوب داشت، مع‌هذا، در میان طبقهٔ روحانی احترام شایان ملاحظه‌ای دارد، حتی دربارشاهی هم، به تجلیل مقام او می‌پردازد. شهرت و صیت معلومات او به قدری عالمگیر شده، که طلاب زیادی از ممالک هندوستان و ترکیه و عربستان برای استفاده از محضر او، بسبزواری آورده، و در مدرس او مشغول تحصیل هستند. ساهاست که از سبزواری، یعنی مسقط‌الراس خود، بیرون نرفته است.

این دانشمند بزرگ بخانوادهٔ متوسطی تعلق دارد، که چندان از دارائی بی‌بهره نیست. و از آنچه از پدرش به ارث به او رسیده، با قناعت امرار معاش می‌کند. هرگز

---

\* کنت دو گوینو Comte de Gobineau، وزیر مختار فرانسه در ایران، سالهای

۱۲۷۱-۱۲۷۴ هجری قمری، کتابی تحت عنوان: Les religions et les philosophies

dans l'Asie Central تألیف کرده که در سال ۱۹۲۳ در پاریس چاپ شده. این کتاب بوسیلهٔ

مترجم همایون فره‌وشی تحت عنوان: «مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی» بزمان فارسی ترجمه شده،

و آنچه که دربارهٔ سبزواری گفته شده در صفحه‌های ۸۷-۸۴ این کتاب آمده است.

در صدد تجارت و کسب برنیامده، و دنبال شغلی نرفته، و هیچوقت در فکر افزایش ثروت نبوده است. اوقات او بالتام صرف مطالعه می شود. بنا بر عادت، اول هر سال بحساب مستاجر خود می رسد. و از محصول ملک خود، آنچه به او تعلق می گیرد، دریافت می کند. و یک قسمت آنرا از روی حساب دقیق که بتواند تا آخر سال باقناعت امرار معاش نماید، کنار می گذارد. و بقیه را بلافاصله بفقرا و بینوایان بذل می کند. و ابد آ هدیه و ارمغانی از هیچ کس نمی پذیرد. هر روز در ساعت معین، مانند «کانت» فیلسوف آلمانی، بمسجد می رود. و شاگردان متعدد خود را درس می دهد. و قتیکه از خانه محقر خود قدم بیرون می گذارد، در حالیکه بعضای خود تکیه دارد، جمعیت زیادی با احترام باو سلام می دهند. و او را بمسجد می برند، تا روی منبر قرار گرفته، بتدریس پردازد. در میان یکنوع سکوت آمیخته به احترامی شروع بصحبت می کند. و طلاب بیانات او را می نویسند، بطوریکه نقل می کنند، فصاحت بیانش نیز کمتر از معلوماتش جلب توجه مستمعین را نمی کند. بعد از اتمام درس، بخانه برمی گردد. و پس از خواب مختصر و صرف غذای کمی، بمطالعه و تفکر می پردازد. و مردم هم برای او کشف و کراماتی قائل اند. در این باب چیزهایی به او نسبت می دهند، که من یکی از آنها را نقل می کنم:

گویند: در چند سال قبل سوارانی از طرف حکومت مشهد بتهران اعزام گردیدند و چون به سبزوار رسیدند، توقف کرده و از مردم برای اسبان خود مطالبه جو کردند. نظر باینکه سکنه سبزوار آن اندازه جو نداشتند که زیاده تر از احتیاجات خودشان باشد، و یا بواسطه قلت بهائی که می خواستند بآنها بدهند، مایل بفروش نبودند، سواران بمنازل آنها رفته، بقوه قهریه از آنها جو گرفته، و در پیش اسبان ریختند. اما اسبان از خوردن جو خودداری نمودند. اهالی هم نسبت بسواران خشوتی بروز داده، و بآنها گفتند که بنا برخواست خداوندی است که اسبان باین جو که بظلم از ما گرفته شده، دم نمی زنند. سواران هم گفته آنها را باور نکردند. و وحشت زده رفتند نزد جناب حاج ملاهادی، و از عمل خود اظهارندامت کرده، و معذرت خواستند. و از او تقاضا کردند که از خداوند

برای آنها طلب شفاعت نماید. جناب حاجی آنها را ملامت کرد. و امر فرمود، که بهای جو را که از مردم فقیر گرفته اند، بطور عادلانه، بپردازند. سواران اطاعت امر او را نموده و بلافاصله بهای جو را پرداختند. پس از آن، جناب حاجی گفت: اکنون بروید، و نگران نباشید. خواهید دید که اسبان مشغول خوردن جو هستند. سواران پس از مراجعت، مشاهده کردند که پیشگوئی او بحقیقت پیوسته، و اسبان جو می خورند.

کتاب مهمی از نوشته های حاج ملاهادی بنام شرح منظومه در تهران چاپ شده است. این کتاب شامل سه قسمت است: قسمت اول اشعاری است که در آن افکار فیلسوف با عبارات فصیح و خوش انشائی بیان شده، ولی تا اندازه ای فهم معانی آنها مبهم است، قسمت دوم تفسیری است که معنی هر شعری را کلمه بکلمه توضیح می دهد. و بعلاوه ضمیمه ای هم دارد که بطور حاشیه نوشته شده. و فهم آن چندان سهل نیست، زیرا که بنا بر قاعده عمومی، هر گاه از طرفی ذهن آشنایان بموضوع را روشن می کند، از طرفی هم اشخاصی را که نسبت بموضوع بیگانه هستند در تحجیر و سرگردانی فرو می برد.

باری، لیاقت حاج ملاهادی در این است که دنباله کارهای ملاصدرا را گرفته، و باندازه امکان، عقاید ابن سینا و عقاید خود ملاصدرا را، بواسطه آزادی زیادتری که اکنون دارد، بیشتر و بهتر توضیح و تشریح می کند. و باینکه او هم در پرده حرف می زند. باز بیاناتش واضح تر از آخوند ملاصدرا می باشد. و در واقع بیشتر بعقاید ابن سینا نزدیک می شود. و این کاری است که قرن ها گذشته و کسی بانجام آن موفق نگردیده است.

بهین جهت است که توضیحات و تفسیرهای او در شاگردان وجد و نشاطی ایجاد کرده. و نمی توان انکار کرد که این دانشمند در تاریخ فلسفه ایرانی منظره تازه جالب توجهی را نمایش داده است. من چند نفر از شاگردان او را می شناسم که با شجاعت قابل ملاحظه ای در زمینه افکار او بسرعت راه می پایند. و امیدواری دارم که به نتایج خوبی خواهند رسید. و نظر به پیشرفت همین مکتب اساسی است، که من تصمیم گرفتم

بکمک دانشمندی از رابن‌های یهودی موسوم به ملالاله زار همدانی مبحثی از افکار و بیانات فیلسوف معروف «دکارت» را بفارسی ترجمه کنم. خوشبختانه ناصرالدین‌شاه هم امر بطبع و انتشار آن داده‌است.

## نظر ادوارد براون درباره سبزواری\*

حاجی ملاهادی سبزواری تحصیلات خود را نزد حاج ملاحسین سبزواری شروع کرد. و بقدری پیشرفت حاصل نمود، که در سن دوازده سالگی، توانست رساله کوچکی را برشته تحریر درآورد. و چون میخواست که تحصیلات خود را در کلام و فقه ادامه بدهد، باتفاق معلم خود. ب شهر مشهد رفت، و مدت پنج سال در مشهد توقف کرد. حاجی ملاهادی سبزواری، در ایام تحصیل در مشهد، خیلی به قناعت زندگی می کرد. ولی نه از آن جهت که بی بضاعت بود، بلکه بالفطره قناعت و پرهیز از تجمل را دوست می داشت. وقتی که به سن هفده سالگی رسید، شهرت ملا علی نوری، که آن هنگام در اصفهان تدریس می کرد، به سمعش رسید. و خواست که باصفهان برود، و محضر او را درک کند. ولی چند سال رفقای وی مانع شدند. بالاخره، باصفهان رفت. و در جلسات درس ملا علی نوری حضور یافت. اما بطوری غیر منتظره، از یکی از شاگردهای ملا علی نوری، موسوم به ملا اسمعیل واحدالعین، بیشتر استفاده کرد. و زیادتر از او کسب کمال نمود.

حاجی ملاهادی سبزواری مدت هفت سال در اصفهان ماند. و در این مدت، بقدری برای تحصیل و بالاخص تحصیل فلسفه می کوشید، که در شبانه روز بیش از چهار ساعت نمی خوابید، و سایر اوقات او صرف مطالعه و یا مباحثه باطلاب می شد.

---

\* ادوارد برون E. G. Brown خاورشناس معروف انگلیسی کتابی تحت عنوان : *A Year Among the Persians* تالیف کرده که در سال ۱۹۰۰ در لندن چاپ شده است. او در این کتاب مشاهدات خود را از سال ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۸ یاد کرده این کتاب بوسیله ذبیح الله منصوری تحت عنوان : یکسال در میان ایرانیان بزبان فارسی ترجمه شده و آنچه که براون درباره سبزواری گفته در صفحه های ۱۹۹-۱۹۴ ترجمه کتاب آمده که بامختصر تغییراتی در اینجا ذکر می شود.



حاجی ملاهادی سبزواری برای اینکه با نفس خود جهاد نماید، هنگام اقامت در اصفهان نیز، خیلی به قناعت زندگی می کرد. و در اطاق خالی از فرش سکونت داشت. و روی زمین بدون دوشک می خوابید. این محصل قانع و زحمت کش، از درآمد املاک موروثی خود، در سبزواری زندگی می کرد. و چون عایدی وی خیلی بیش از هزینه اش بود، دقت داشت که ببیند در بین طلاب مدرسه کدام محتاج ترند. و همین که می فهمید که نیازمند می باشند، در غیاب آنها چند تومان و گاهی ده تومان در اطاق آنها می گذاشت، بدون اینکه بعد خود را معرفی نماید، و بگوید آن وجه را در اطاق گذاشته است.

بقراری که شهرت دارد حاجی ملاهادی سبزواری باین ترتیب، در مدت اقامت خود در اصفهان مبلغ یکصد هزار تومان به نیازمندان داد، در صورتیکه ارزش تومان در آن موقع خیلی بیش از امروز بود. بعد از اینکه تحصیلات خود را در اصفهان تمام کرد. سفری بمکه نمود. و در بازگشت، از راه کرمان وارد ایران شد. و چندی در کرمان ماند. و در آنجا زن گرفت. و آنگاه به اتفاق زوجه خود، به سبزواری حرکت نمود.

بعد از مراجعت به سبزواری، بمشهد رفت. و مدت ده ماه در مشهد ماند. و در آنجا فلسفه تدریس می کرد. ولی سپس، به سبزواری، که مسقط الراس او بود، مراجعت نمود. و بزودی شهرت او در ایران پیچید. و از هر طرف طلاب برای کسب معرفت، بطرف سبزواری رفتند، که در محضر درس او حضور بهر رسانند.

حاجی ملاهادی سبزواری هر روز دو جلسه درس می داد. و هر جلسه دو ساعت طول می کشید. و موضوع دروس گاهی رساله های ملاصدرا، و گاهی نظریات خود او بود. و سایر ساعات شبانه روز را وقف مطالعه یا عبادت می کرد. حاجی ملاهادی مردی بود بلند قامت، ولاغر اندام، باقیافه ای جالب توجه، و منطقی بلیغ، و رسا، و از لحاظ اخلاقی، مردی بود نجیب، و خیلی متواضع. و بطوری که عموم ایرانیها می گویند، در اکل غذا خیلی احتیاط می کرد. و هرگز بیش از چند لقمه، که برای سدجوع کافی بود، نمی خورد. و راضی نمی شد که یک لقمه زیاد تر از آنچه برای خود تعیین کرده است، تناول نماید.

حاجی ملاهادی سبزواری از اغذیه چرب و مقوی پرهیزی کرد. و به غذاهای ساده اکتفا می نمود. و همین جهت، دعوت بزرگان را برای حضور در سر سفره نمی پذیرفت که مبادا مجبور بخوردن اغذیه چرب و مقوی شود.

این دانشمند همواره برای مساعدت بدرماندگان و زنهای بیوه و یتیمان و غرباء آماده بود. و گویا می کوشید که مصداق گفته ابوعلی سینا واقع شود که می گفت: «العارف هتس وبتس وبتسام؛ وکیف لا، و هو فرحان بالحق و بکل شیء»، یعنی یک عارف باید با مردم بخوشد و خوش مشرب باشد و همواره تبسم نماید، و غیر از این هم نمی تواند باشد، زیرا عارف به ذات پاک حق و هستی واصل گردیده است.

دوره تحصیل در محضر حاجی ملاهای سبزواری هفت سال بود. و همین که طلاب مدت هفت سال در جلسات درس او حاضر می شدند، حاجی ملاهادی آنها را در فلسفه فارغ التحصیل می دانست. و نوبت عده دیگری از محصلین بود، که در جلسات درس او حضور بهر رسانند.

حاجی ملاهادی شاگردان بسیار داشت، و گرچه بعضی از آنها در وسط راه ماندند و نتوانستند تحصیلات خود را تمام کنند، ولی جمعا هزار نفر محصل در محضر او فارغ التحصیل گردیدند.

حتی تا سه روز قبل از مرگ هم، حاجی ملاهادی سبزواری در جلسات درس حضور بهر رسانید. ولی ناگهان یک بیماری شدید او را از پای درآورد، و زندگی را بدرود گفت. سه روز قبل از اینکه زندگی را بدرود کند، بر حسب معمول، طلاب اطراف او جمع بودند. و او هم راجع بذات و صفات خداوند مشغول تدریس بود. ولی ناگهان ضعیفی بر او چیره شد. و کتاب از دستش افتاد، و گفت: من از بس بازبان خود «هو» «هو» گفتم این کلمه در مغز من جا گرفته و مغزم نیز مانند زبانم مرتبا می گوید «هو» «هو».

باید دانست که کلمه «هو» بمعنای خداوند است. و همین که حاجی ملاهادی سبزواری این کلمات را گفت، بحال انحاء افتاد. و او را بخانه اش بردند. و دوروز بعد،

در سال ۱۲۹۵ هجری، مطابق با ۱۸۷۸ میلادی، بآرامی این جهانرا بدرود گفت. بر حسب وصیت او جنازه اش را بیرون دروازه مشهد، درسبزواری، بخاک سپردند. و بعد بالای مزار او بارگاهی بوجود آوردند، که امروز مانند امامزاده زیارتگاه عامه است.

این اطلاعات و اطلاعات دیگر را راجع به مرحوم سبزواری، من از معلم خود آقای میرزا اسدالله سبزواری که اسمش را قبلا برده ام، بدست آوردم. وی توانم بگویم صحیح ترین اطلاعات درباره وضع زندگی مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری است. زیرا میرزا اسدالله مدتی شاگرد مرحوم حاجی ملاهادی بوده، و حتی پسرهای حاجی ملاهادی هم تاریخ حیات پدر خود را از میرزا اسدالله گرفته اند، زیرا می دانند که اطلاعات او درست و بدون تردید است.

مرحوم سبزواری آثار زیاد از خود باقی گذاشته، و کتابهای او بالغ بر هفده مجموعه می شود، که یکی از آنها بنام «اسرارالحکم» بر حسب درخواست ناصرالدین شاه بزبان فارسی نوشته شده، و بمنزله رساله مقدمائی فلسفه است. و کسانی که بخواهند فلسفه را تحصیل کنند، می توانند از آن استفاده نمایند. سبزواری تنها فیلسوف نبود، بلکه شعر هم می گفت. و دیوانی از اشعار فارسی بعد از خود باقی گذاشته، و نیز دو منظومه طولانی بزبان عربی، یکی در منطق، و دیگری در حکمت الهی، سروده است.

مرحوم سبزواری سه پسر داشت. و پسر بزرگ او که از دیگران با استعدادتر بود، دو سال بعد از مرگ پدر زندگی را بدرود گفت. ولی دو پسر دیگر، در این تاریخ که من می خواهم این کتاب را بچاپخانه بدهم (۱۸۹۳ میلادی)، در حال حیات هستند، و درسبزواری زندگی می کنند. و یکی از آنها در مدرسه ای که محل درس پدرش بود، به تدریس اشتغال دارد.

شاگردان و مریدان سبزواری بقدری او را دوست می داشتند، و برای وی قائل به احترام بودند، که می گفتند، وی اعجاز می کند بقول ایرانیها کرامات دارد در صورتیکه خود حاجی منکر کرامات بود. معلم من میرزا اسدالله برای من حکایت کرد که داماد

ملاهادی سبزواری دختری داشت که مبتلا به فلج شده بود. و اطباء نمی توانستند او را معالجه کنند. و یکی از معالجه او ناامید شدند. و او را بحال خود گذاشتند. بعد از چند سال که آن دختر مفلوج بود، شبی در خواب حاجی ملاهادی سبزواری را دید. و آن دانشمند به او گفت: دختر من، از جا برخیز، و راه برو. آن دختر فوراً خواهرش را که در جوار او خوابیده بود، از خواب بیدار کرد. و شرح خواب را به او گفت. خواهرش اظهار کرد، گرچه این واقعه در خواب اتفاق افتاده، ولی برخیز و شاید بتوانی راه بروی. دختر از جا برخاست. و با کمال مسرت دید که می تواند راه برود. روز دیگر همان دختر باتفاق عده زیادی از سکنه سبزوار، برای سپاسگزاری و فاتحه خوانی بر سر قبر حاجی ملاهادی رفتند. واقعه دیگر را جمع به کرامات حاجی ملاهادی سبزواری که برای من نقل کردند از این قرار است. زمانی یکدسته از سربازهای دولتی از سبزوار عبور می کردند. و یکی از آنها از صاحب منصب خود حواله ای دردست داشت، که می بایست برای علیق اسبهای سربازان از یکی از ملاهای سبزوار جو دریافت کند. سرباز مزبور چون سواد نداشت، و ملای مزبور را نمی شناخت، حواله خود را به حاجی ملاهادی نشان داد، و گفت: این ملا کیست؟ و من جوراً از کجا باید بگیرم؟ حاجی ملاهادی نظری به حواله انداخت، و دید میزان جو زیاد است. و ملائی که جو بر سر او حواله شده، قدرت تحویل آن را ندارد زیرا بدون بضاعت می باشد. و لذا به سرباز گفت: من خود این جو را بشما می دهم. بعد دستور داد که جوی مزبور از انبار خود او به سرباز تحویل بدهند. سرباز مزبور جو را تحویل گرفت، و با صطبل برد. و جلوی اسبها ریخت. ولی فردا صبح تمام سربازها با حیرت دیدند که هیچ یک از اسبها جو را نخورده اند. و وقتی تحقیق کردند، و دانستند که جو متعلق به حاجی ملاهادی سبزواری بوده. جو را جمع آوری کردند و به انبار حاجی برگرداندند. اما وقتی که صاحب منصب ها و سربازها شرح واقعه را به حاجی گفتند، او انکار کرد. و گفت: من هیچ کراماتی ندارم، و لابد اسبها به علت دیگر جو نخورده اند. حاجی هر کسی را بشاگردی خود نمی پذیرفت. و کسانی که می خواستند نزد او

تحصیل کنند، باید که معلومات مقدماتی را طی کرده باشند. و معلوماتی که حاجی از داوطلبان تحصیل می‌خواست، از این قرار بود. یعنی آنها می‌بایست کتب ذیل را خوانده و فهمیده باشند.

۱- صرف و نحو عربی و معانی و بیان از کتابهای جامع المقدمات، سیوطی، مطول.

۲- منطق از کتابهای از قبیل کبری، شمسیه، شرح مطالع.

۳- ریاضیات مشتمل بر هندسه اقلیدس و نجوم.

۴- مبانی فقه.

۵- علم کلام از کتابهای هدایه، مبیدی، و تجرید نصیرالدین طوسی با حواشی

ملاعلی قوشجی، شوارق ملا عبدالرزاق لاهیجی، داماد ملاصدررا.

کسانی که از عهده امتحان این دروس برمی‌آمدند، برای تحصیل در محضر حاجی

ملاهادی سبزواری پذیرفته می‌شدند. و سپس شروع به تحصیل فلسفه و حکمت الهی می‌کردند.

## نظر محمد اقبال دربارهٔ سبزواری\*

پس از ملاصدرا، فلسفهٔ ایرانی با ترك آیین نو افلاطونی، به فلسفهٔ اصیل افلاطون روی آورد. نمایندهٔ بزرگ این گرایش جدید ملاهادی سبزواری (متوفی در ۱۲۹۸ هجری) است. به عقیدهٔ ایرانیان، سبزواری بزرگترین متفکر عصر اخیر ایران است. بنابراین بررسی فلسفهٔ او برای شناخت نحوهٔ تفکر اخیر ایران لازم است. محض این منظور کتاب اسرارالحکم او را مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

در تعالیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که با فلسفهٔ ایرانی پیوند گسست‌ناپذیر دارند، برمی‌خوریم:

- ۱- مفهوم وحدت مطلق حق یا ذات وجود که «نور» نام گرفته است.
  - ۲- مفهوم تکامل که در آیین زردشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به صورتی مبهم آمد و در آثار نو افلاطونیان و صوفیان با تفصیل و نظم بیان شد.
  - ۳- مفهوم واسطه‌ای که حق را با غیر حق مرتبط می‌سازد.
- پیش از تشریح فلسفهٔ سبزواری، ذکر نکته‌ای دربارهٔ بی اعتبار شدن آیین نو - افلاطونی ضرورت دارد. همچنان که ذهن ایرانی رفته رفته از نظریهٔ فیضان نو افلاطونیان انحراف جست و با فلسفهٔ افلاطون آشنا شد، در اسپانیا نیز مسلمین عرب به شیوه‌ای مشابه از آیین نو افلاطونی روی بر تافتند و به فلسفهٔ ارسطو روی آوردند. این دو تحول

---

\* محمد اقبال شاعر و فیلسوف پاکستانی کتابی تحت عنوان:

### The Development of Mataphysics in Persia

تألیف کرده که در سال ۱۹۰۷ در لندن چاپ شده، او در این کتاب تحلیلی از افکار فلسفی سبزواری مبتنی بر اسرارالحکم او کرده است که در اینجا از ترجمهٔ فارسی آن که بوسیلهٔ دکتر اسیرحسین آریان پور صورت گرفته صفحه ۱۱۵-۱۰۸ نقل می‌شود.

برای اثبات نبوغ ایرانی و عرب کافی است. لوویس (Lewes) در تاریخ فلسفه خود، تذکر می‌دهد که اعراب چون فلسفه افلاطون را نمی‌شناختند، مجذوب فلسفه ارسطو شدند. اما من رای لوویس را برخطای دادم. به نظر من، اگر فلسفه افلاطون به طور مستقیم هم در دسترس اعراب قرار می‌گرفت، باز استعداد عملی عرب، این قوم را از جذب آن باز می‌داشت. تنها نظام فلسفی یونانی که کاملاً به دنیای اسلام رسید، آیین نو افلاطونی بود. ولی این آیین بر اثر خرده سنجی دقیق مسلمین به تدریج مطرود گردید، و آن‌گاه اعراب به ارسطو، و ایرانیان به افلاطون پیوستند.

در ایران، جریان انتقال از نظام نو افلاطونی به نظام افلاطون با فلسفه ملاهادی سبزواری به پایان رسید، زیرا این حکیم صریحاً از قبول نظریه فیضان سرباز زد و به مفهوم افلاطون «حق» گدراید. فلسفه سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او سخت با دین آمیخته است. در هر جامعه‌ای که علوم طبیعی راهی نداشته باشند و یا مورد توجه قرار نگیرند، تعقل فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌گردد. در این گونه جامعه‌ها، نخست مفهوم علت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود از اهمیت می‌افتند و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می‌یابد، و سپس علت فوق طبیعی به صورت علت دینی محض یعنی «اراده متشخص» درمی‌آید. شاید آمیختگی دینی فلسفه ایران نیز به همین دلیل باشد.

بنابر جهان بینی سبزواری، عقل دو وجه دارد:

۱- عقل نظری که موضوع آن فلسفه و ریاضیات است.

۲- عقل عملی که موضوع آن فن تدبیر منزل و فن سیاست و جز این‌هاست.

فلسفه شناختی است درباره آغاز و انجام اشیاء و نفس و نیز قانون خدا که همانا دین است. برای آن که اصل اشیاء را فهم کنیم، باید نمودهای گوناگون جهان را مورد تحلیل دقیق قرار دهیم. چنین محلی به ما نشان می‌دهد که سه اصل اولی وجود دارند:

۱- وجود یا بود یا نور.

۲- ماهیت یا نمود یا ظل.

۳- عدم یا نابود یا ظلمت.

وجود، مطلق و واجب است، و ماهیت، نسبی و ممکن است. وجود در ذات خود، خیر مطلق است، و این قضیه که «وجود، خیر مطلق است»، بدیهی است. وجود بالقوه پیش از آن که به صورت وجود بالفعل درآید، هم در معرض وجود است و هم در معرض عدم، و امکان ایجاب و امکان امتناع آن برابر است. بنابراین، می توان پذیرفت که حقیقت وجود یا «حق» چون بالقوه را به صورت بالفعل درمی آورد، خود لا وجود نیست، زیرا عمل لا وجود بر لا وجود به تحقق نمی انجامد. سبزواری با اسناد فعلیت به حق، جهان بینی ایستای افلاطون را دگرگون کرد و به پیروی از ارسطو، حق را مبدا ثابت و موضوع همه حرکات شمرد. از دیدگاه او، همه موجودات عالم به کمال عشق می ورزند و به سوی غایات نهائی خود سیر می کنند - جمادی به سوی نباتی، نباتی به سوی حیوانی، و حیوانی به سوی انسانی. و بدان که انسان در زهدان مادر از همه این مراحل می گذرد! محرک یا مبدا حرکت است، یا موضوع حرکت است و یا این هر دو است. در هر حال، محرك باید یا متحرك باشد یا غیر متحرك. این قضیه که «همه حرکات باید خود متحرك باشند» نوعی تسلسل پیش می آورد. پس باید محرکی غیر متحرك که مبدا و موضوع نهائی همه حرکات است، موجود باشد. حق وحدت صرف است، زیرا اگر بیش از یک حق موجود باشند، هریک دیگری را محدود خواهد کرد. حق از لحاظ خالقیت نیز نمی تواند از یکی درگذرد، زیرا کثرت خالق موجب کثرت عالم اجسام می شود، و اگر چند عالم موجود باشند، چون هریک کروی هستند، فقط در نقطه ای با یکدیگر تماس خواهند شد، و از این رو لازم خواهد آمد که بین آن عالم ها خلأ باشد، و می دانیم که خلأ محال است. حق که از حیث ذات خود واحد است، از منظری دیگر متکثر است. به این معنی که حق همانا حیات و قدرت و عشق است. این اوصاف عارض ذات او نیستند. اما او عین آنهاست، و آنها عین او هستند. معنی وحدت حق، وحدت



عددی نیست. ذات حق وحدتی است فارغ از همه نسبت ها. سبزواری برخلاف صوفیان و متفکران دیگر، بر این بود که اعتقاد به وحدت با اعتقاد به کثرت ناسازگار نیست. «بسیاری» محسوس صرفاً تجلّی اسماء و صفات حق است. صفات وجوه متعدّد «علم» اند و «علم» ذات حق است. اما بر شمردن صفات حق به راستی میسر نیست. توصیف حق ممنوع است. برای تعریف حق باید مقوله عدد را در مورد حق به کار بست، و این کاری ناموجه است، زیرا مستلزم نقل امر بی نسبت است به حوزه امور با نسبت. جهان و هر چه در او هست ظل اسماء و صفات حق یا نور مطلق شمرده می شوند. جهان، وجود منبسط است، کلام نور است، کلمه «کن» (باش) است. تکثر محسوس زاده روشن شدن ظلمت یا زاده تحقق عدم است. اشیاء با یک دیگر تفاوت دارند، زیرا ما از پس شیشه های رنگین گوناگون - به وساطت قالب های وجود منبسط - آن ها را می نگریم. سبزواری در تأیید نظر خود به نقل ابیاتی از جامی که مفهوم مثل افلاطونی را بازیابی تمام بازمی نماید، پرداخته است:

اعیان همه شیشه های گوناگون بود  
کافتاد در آن پرتو خورشید وجود  
هر شیشه که سرخ بود یازرد و کبود  
خورشید در او به آنچه او بود، نمود.

سبزواری در موضوع روان شناسی اساساً از ابن سینا پیروی کرد. ولی روان شناسی او کامل تر و منظم تر از روان شناسی ابن سیناست و انواع نفس را چنین طبقه بندی کرده است:

نفس:

الف - نفس سماوی.

ب - نفس ارضی:

۱ - نفس نباتی.

۲- نفس حیوانی.

۳- نفس انسانی.

قوای نفس نباتی.

۱- قوه غاذیه برای بقاء فرد.

۲- قوه نامیه برای کمال فرد.

۳- قوه مولده برای بقاء نوع.

قوای نفس حیوانی:

۱- حواس ظاهری.

۲- حواس باطنی.

۳- قدرت تحرك.

الف - حرکت ارادی.

ب - حرکت غیر ارادی.

حواس ظاهری ذائقه و لامسه و شامه و سامعه و باصره اند. برخلاف آنچه برخی از اهل تحقیق گفته اند، صدا در درون گوش نیست، بلکه در بیرون است. اگر صدا در بیرون نباشد، تشخیص جهت و دوری آن میسر نمی شود. حسن سامعه از حس باصره پست تر است، ولی این دوازده حواس برترند. برای برتری باصره بر سامعه چند دلیل می توان آورد:

۱- چشم اشیاء دور را ادراك می کند.

۲- چشم نور را که از همه اعراض والاتر است، در می یابد.

۳- ساختمان چشم از ساختمان گوش پیچیده تر و ظریف تر است.

۴- مدرکات بصری امور وجودی هستند، اما مدرکات سمعی به امور عدی

مانده اند.

حواس باطنی نیز پنج تا هستند:

۱- قوه‌ای هست به نام حس مشترك که لوح نفس به شمار می‌رود و در حکم صدر اعظمی است که به یاری پنج جاسوس (حواس ظاهری) از اوضاع جهان بیرون خبردار می‌شود. چون حکم کنیم که «این شیء سفید، شیرین است»، حکم ما از مدرکات دو حس باصره و ذائقه و فعالیت حس مشترك فراهم آمده است. سفیدی را از حس بینایی و شیرینی را از حس چشایی می‌گیریم، و به مدد حس مشترك درمی‌یابیم که این دو صفت به شیء یگانه‌ای تعلق دارند، قطره‌ای که در حال چکیدن است، به‌ما تصویری از خط می‌دهد، حال آن‌که چشم ما فقط خود قطره را ادراک می‌کند. پس چگونه تصور خط در ذهن ما پدید می‌آید؟ مسلماً حس مشترك میبایست این نمود است.

۲- قوه‌ای هست به نام «قوه خیال یا مصوره» که یافته‌های حس مشترك را نگه‌داری می‌کند. یافته‌های حس مشترك، نگارها یا صور اشیاء خارجی هستند، چنان‌که یافته‌های حافظه، انگارها یا معانی‌اند. اگر این قوه نباشد، احکامی از قبیل این‌که «سفیدی و شیرینی به شیء یگانه‌ای تعلق دارند»، امکان نمی‌یابند. حس مشترك وقتی می‌تواند نسبت محمول به موضوع را ادراک کند که نگار یا صورت موضوع و محمول به وسیله قوه خیال نگه‌داری شده باشد.

۳- قوه‌ای هست به نام «قوه واهمه» که معانی جزئی را ادراک می‌کند. مثلاً گوسفند در پرتو این قوه به دشمنی گرگ با خود پی می‌برد و از آن می‌گریزد. برخی از جانداران از این قوه محروم‌اند، چنان‌که پروانه بدون تشخیص خطر آتش، خود را در کام شمع می‌افکند.

۴- قوه دیگر «قوه حافظه» است که یافته‌های قوه واهمه یعنی انگارها یا معانی را نگه‌داری می‌کند.

۵- قوه دیگری هست به نام «قوه متصرفه» که موجب ترکیب و تفصیل صور معانی می‌شود. با این قوه است که ما مثلاً به‌تصور انسان بال دار می‌رسیم. این قوه اگر به هدایت واهمه عمل کند، «متخیله» نامیده می‌شود، و اگر زیر سلطه عقل قرار

گیرد، «مفکّره» خوانده می‌شود.

وجه امتیاز انسان بر جانوران دیگر، عقل یا نفس ناطقه است که ذات انسانیت به‌شمار می‌آید. عقل از وحدت حقیقی و نه وحدت عددی برخوردار است و امور کلی را به‌خود، و امور جزئی را به‌وساطت حواس ظاهری و باطنی درمی‌یابد. عقل سایه نور مطلق است و مانند آن، خود را به‌طریق گوناگون متجلی می‌سازد. با وحدت خود، کثرت را دربرمی‌گیرد و قادر به دریافت تکثر محسوس است. با جسم رابطه‌ای الزامی ندارد. زمانی و مکانی نیست، و از این رو، تغییر نمی‌پذیرد. در حالت خواب، «بدن مثالی» را به کار می‌گیرد و در بیداری از بدن جسمانی سود می‌جوید، و این امر می‌رساند که عقل به‌هیچ یک از این دو بدن نیاز ندارد و به‌اراده خود، آن‌ها را به کار می‌گمارد. سبزواری نظریه تناسخ افلاطون را نپذیرفت و وجوه گوناگون آن را رد کرد. از دیدگاه او، نفس نامیراست و باتکامل تدریجی قوای خود، به خاستگاه اصیل خویش یعنی عالم نور مطلق باز می‌گردد.

عقل در راه تکامل خود از مراحل چند می‌گذرد:

الف - مراحل عقل نظری:

- ۱- عقل بالقوه.
- ۲- عقل بالملکه.
- ۳- عقل بالفعل.
- ۴- عقل بالمستفاد.

ب - مراحل عقل عملی:

- ۱- پالایش بیرونی یا تخلیه.
- ۲- پالایش درونی یا تخلیه.
- ۳- کسب ملکات نیکو یا تخلیه.
- ۴- انفصال از خود و اتصال به حق یا فنا.

به این ترتیب ، عقل یا نفس ناطقه پله پله از نردبان وجود بالا می رود و سرانجام در کلیت نور مطلق ، منطقی ، و در ابدیت او غرق می شود — معدوم از خود و موجود در محبوب ازلی . در عین حال ، هم هست و هم نیست ! اما آیا نفس ناطقه در انتخاب راه آزاد است ؟ در این زمینه ، سبزواری به نقد خردگرایان که انسان را خالق مستقل شرمی شمرده اند ، پرداخت و نتیجه گرفت که هر چیز دارای دو وجه است : وجه روشن و وجه تاریک . هیچ چیز نیست که از این دو وجه بهره ور نباشد . خیر از وجه روشن می زاید ، و شرّ از وجه تاریک برمی خیزد . بنابراین ، انسان به اقتضای دو وجه وجود خود ، هم مختار است و هم مجبور .

## آثار سبزواری

سبزواری بزبان فارسی و عربی آثاری از خود بیادگار گذاشته که همه آنها مورد استفاده اهل فضل و دانش پژوهان قرار گرفته چنانکه هریک مکرراً چاپ شده است. اینک از آثار چاپ شده آن حکیم نام برده و درباره هریک باختصار توضیح داده می شود.

۱. شرح منظومه حکمت : سبزواری ابواب مختلف حکمت را برشته نظم درآورده، و آن را «غررالفرائد» نامیده، چنانکه خود در مقدمه گوید:

سمیت هذا غررالفرائد اودعت فیها عقدالعقائد

سبزواری این کتاب را به هفت مقصد به ترتیب زیر مدوّن ساخته است:

مقصد اول: در امور عامه.

مقصد دوم: در جوهر و عرض.

مقصد سوم: در الهیات بمعنی اخص.

مقصد چهارم: در طبیعیات.

مقصد پنجم: در نبوّات و منامات.

مقصد ششم: در معاد.

مقصد هفتم: در شطری از علم اخلاق.

هریک از مقاصد فوق به فریده های مختلف، و هریک از فریده ها به غررهای

متعدد تقسیم شده، چنانکه نمونه آن در این کتاب دیده می شود.

شرح منظومه حکمت چاپهای متعدد سنگی شده، که بهترین آنها به چاپ

ناصری معروف است، و مشتمل بر ۳۵۵ صفحه است. سپس از روی آن چاپ چاپهای متعددی بصورت افست صورت گرفته است.

شرح منظومه<sup>۱</sup> حکمت از کتابهایی است که بسیار مورد توجه استادان و دانشجویان بوده ، و حواشی و تعلیقات متعددی بر آن نوشته شده است .

۲ - شرح منظومه<sup>۲</sup> منطق : سبزواری منطق را نیز بنظم درآورده ، و آن را « اللثالی المنتظمة » نامیده ، چنانکه خود در مقدمه گوید :

سَمِّتُهَا اللَّثَالِيَّ الْمُنْتَظِمَةَ زِينَةَ سَمْعِ الْقَلْبِ مِنْ ذِي مَكْرَمَةٍ

تألیف منظومه<sup>۳</sup> منطق پس از منظومه<sup>۴</sup> حکمت صورت گرفته ، و او خود در مبحث ماهیت ، از شرح منظومه<sup>۵</sup> حکمت ، هنگام بحث از مطالب شش گانه ، یعنی مای شارحه و حقیقیه ، و هل بسیطه و مرکبه ، و لم ثبوتی و اثباتی گوید : « وفی منظومتی فی المنطق التي فی نیتی اتمامها ، ان ساعدنی التوفیق ، ذکر ت المطالب بقولی :

اس المطالب ثلاثة علم      مطلب هل مطلب مامطلب لم

بهترین چاپ شرح منظومه<sup>۶</sup> منطق سبزواری همانست که همراه با شرح منظومه<sup>۷</sup> حکمت او در ۱۲۲ صفحه چاپ شده و مهم ترین حواشی بر آن شرح میرزا مهدی آشتیانی - رحمه الله - است که در سال ۱۳۷۱ بطبع رسیده است .

آقای شیخ جعفر زاهدی منظومه<sup>۸</sup> منطق و حکمت را بفارسی ترجمه کرده و آن را تحت عنوان « خود آموز منظومه » در مشهد منتشر ساخته اند .

۳ - اسرار الحکم : این کتاب بفارسی است ، و بنخواهش ناصر الدین شاه قاجار تألیف شده ، و مولف در آغاز چنین گوید :

اما بعد ، چنین گوید مفتقرالی الله الباری ، الهادی بن مهدی السبزواری - حشرهما الله تعالی مع الاخیار - که این کتابیست در معارف مبده و معاد ، مشتمل بر مطالب حکمت اشراقیه و مشائیه ، و بر مآرب مشارق ذوقیه ، مسمی بـ « اسرار الحکم فی المفتتح والمختتم » . و باعث بر تحریر این بود که در این اوان سعادت اقتران ، که شهنشاه ..... ناصر الدین شاه ، تشریف فرمای خراسان - صانه الله عن الحدثنان - شدند در حین شرفیابی حضور باهر النور ، بداعی فرمودند که کتابی تألیف کنم در مبده و معاد ، مشتمل بر اسرار

توحید ، بامثال مبادرت نموده ، و راه اطاعت پیموده . بلی

لاخیل عندک تهديها ولا مال فليسد النطق ، ان لم تسعد الحال

این کتاب بوسیله میرزا یوسف آشتیانی مستوفی الممالک در سال ۱۳۰۳ طبع گردید .

و پس از آن نیز چاپهای متعددی از آن صورت پذیرفت . و در سال ۱۳۸۰ بکوشش دانشمند محترم آقای میرزا ابوالحسن شعرانی طبع رسید .

۴- شرح بعض اشعار مغلقهٔ مثنوی: این کتاب بفارسی است، و بخواهش شاهزاده

سلطان مراد میرزا، در زمان ناصرالدین شاه، نوشته شده است. برای نمونه قسمتی از شرح یک بیت از مولوی درین جا نقل می گردد:

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت های ما

شادباش ای عشق

از مقالات عرفاست که: اذا تمَّ العشق فهو الله. و این قرع سمع کسی نکند، چه

این مثل آن مقاله است که حکما فرموده اند موافق آنچه در شرایع الهیه است، که صفات

حق تعالی عین ذات اوست، و از آن جمله است اراده. و حکیم فارابی می گوید: « یجب ان

یکون فی الوجود وجود بالذات، و فی العلم علم بالذات، و فی القدرة قدرة بالذات، و فی

الارادة ارادة بالذات، حتی تكون هذه الامور فی غیره لا بالذات». انتهى. و اراده همان

عشق است. و همچنین مشیت و رضا و ابتهاج و میل و نحو اینها همه عشق است. عباراتنا

شتی و حسنک واحد. ولی عشق چون وجود مراتب دارد. اول مرتبهٔ خفا، چنانکه

حکماء الهیین فرموده اند، که: الاول تعالی اجل عاشق بذاته، عشق او لم یعشق.

عارف جامی راست که:

در آن خلوت که هستی بی نشان بود بکنج نیستی عالم نهان بود

وجودی بود از نقش دوئی دور ز گفت و گوی ماے و توے دور

وجودی مطلق از قید مظاهر بنور خویش بر خویش ظاهر

این کتاب در سال ۱۲۸۵ در تهران چاپ سنگی شده است.



۵- دیوان اسرار: سبزواری بفارسی شعر می سرود، و به «اسرار» تخلص می کرد.

از اشعار او چاپهای متعددی صورت گرفته، و آخرین بار مجموعه اشعار او در سال ۱۳۳۸ در تهران، بوسیله کتابفروشی اسلامیة، چاپ شده، که مشتمل بر غزلیات و ترجیع بند و رباعیات و ساقی نامه و سوال و جواب آن حکیم است. در این جا برای نمونه یک غزل از او نقل می گردد:

ما ز میخانه عشقم گدایانے چند	باده نوشان و خموشان و خروشانے چند
ایکه در حضرت او یافته ای بار ببر	عرضه بندگی بے سر و سامانے چند
کای شه کشور حسن و ملک ملک وجود	منتظر بر سر راهند غلامانے چند
عشق صلح کل و باقی همه جنگست و جدل	عاشقان جمع و فراق جمع پریشانے چند
سخن عشق یکی بود ولی آوردند	این سخنها بمیان زمره نادانے چند
آنکه جوید حرمش گو بسر کوی دل آئی	نیست حاجت که کند قطع بیابانی چند
زاهد از باده فروشان بگذردین مفروش	خورده بینهاست درین حلقه و رندانے چند
نه در اختر حرکت بودنه در قطب سکون	گر نبودی بزمین خاک نشینانی چند
ایکه مغرور بجاه دو سه روزی بر ما	روگشایش طلب از همت مردانی چند

۶- حواشی بر شواهد الربویة: کتاب «الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة»

از کتابهای مهم صدرالدین شیرازی است، که مشتمل بر لطائف و دقائق حکمت متعالیه است. سبزواری حواشی سودمندی بر این کتاب نوشته، و پرده از مشکلات و معضلات آن برداشته است. از این کتاب مهم و حواشی مفید، چاپ قابل استفاده ای در دست نبود، تا اینکه دانشمند فزون مایه، بقیة الماضین و ثمال الباقین، آقای سید جلال آشتیانی این دو اثر را با مقدمه ای مفصل آماده طبع ساختند، و دانشگاه مشهد آن را در سال ۱۳۴۶ چاپ و منتشر ساخت.

۷- حواشی بر اسفار صدرالدین شیرازی

۸- حواشی بر مفاتیح الغیب صدرالدین شیرازی

## ۹. حواشی بر مبدء و معاد صدرالدین شیرازی

امید است که سه کتاب فوق هم بصورت دل‌پسند مانند حواشی شواهد الربوبیه چاپ شود تا بسهولت مورد استفاده اهل فضل قرار گیرد.

۱۰. شرح النبراس فی اسرار الاساس : این کتاب که در رموز طاعات و اشارات عبادات است ، مانند شرح منظومه منطق و حکمت ساخته شده ، یعنی متن آن که شعر است با شرح خود سبزواری آمیخته گشته است. سبزواری در این کتاب مطالب فقهی را با ادله فلسفی و توجیهات عرفانی بیان کرده است. این کتاب در سال ۱۳۷۱ در تهران چاپ سنگی شده است .

۱۱. شرح الاسماء : این کتاب شرح دعای جوشن کبیر است که بارها چاپ شده برخی از آن چاپها همراه با شرح دعای صباح است از جمله چاپی که در سال ۱۳۳۳ قمری صورت پذیرفته است .

۱۲. مفتاح الفلاح و مصباح النجاح : این کتاب شرح دعای صباح است ، که مکرراً چاپ شده است.

گذشته از کتابهای یاد شده سبزواری رساله‌هایی دارد که بیشتر آنها پاسخ پرسشهای علمی و حل معضلات فلسفی بوده است . خوشبختانه آقای سید جلال الدین آشتیانی با همتی که از ایشان معهود است آن رسائل را گردآوری کرده و با مقدمه‌ای مفصل آن را امسال بمناسبت یکصدمین سال درگذشت سبزواری بطبع رسانیده‌اند رسائل نامبرده عبارتند از :

### رسائل فارسی

جواب مسائل آقامیرزا ابوالحسن رضوی

جواب سؤالات شیخ محمدابراهیم واعظ تهرانی

جواب سؤالات سید صادق سمنانی

جواب سؤالات یکی از فضلاء قم

جواب سؤالات میرزا بابای گرگانی

## هدایة الطالبین

## رسائل عربی

جواب سؤالات ملا اسمعیل عارف بجنوردی

جواب مسائل عالم فاضل ملا احمد یزدی

جواب مسائل شیخ علی فاضل تبی

جواب مسائل ملا اسمعیل عارف بجنوردی (استدعاءات اسماعیلیة وهدایا اسراریه)

المحاكمات والمقاومات علی شرح رسالة العلم للشیخ احمد البحرینی

رسالة فی ان اطلاق اسماء الله تعالی علی غیره هل هو من باب الاشتراك المعنوی أو غیره

رسالة مشاركة الحدّ والبرهان

جواب مسائل سید سمیع خلخلی

جواب مسائل ملا اسماعیل میان آبادی

## خاتمه

از کسانی که در ایران همت بر معرفتی سبزواری گماشته اند می توان افراد زیر را نام برد:

اسراری سبزواری ، شرح زندگانی حاج ملاهادی اسرار، سبزوار ۱۳۳۲

مرتضیٰ مدرّسی چهاردهی، زندگانی و فلسفه حاجی ملاهادی سبزواری، تهران ۱۳۳۴

سید جلال آشتیانی، حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری، نشریه دانشکده علوم

معقول و معقول مشهد، ۱۳۴۷. گذشته از این ایشان در مقدمه الشواهد الربوبیه باجمال

و در مقدمه رسائل سبزواری بتفصیل به شرح زندگی آن حکیم و تحلیل افکار او پرداخته اند.

دکتر سید حسین نصر مقاله ای به انگلیسی درباره زندگی و تالیفات سبزواری

نوشته اند که در مجلد دوم «تاریخ فلسفه اسلام» در سال ۱۹۶۶ در ویسبادن چاپ شده است.

نویسنده این سطور کتابی تحت عنوان «فیلسوف سبزواری» مشتمل بر شرح احوال

و آثار و افکار آن حکیم در دست تالیف دارد که بزودی بوسیله انجمن آثار ملی چاپ

و منتشر خواهد شد بعون الله و توفیقه.



تصویر حاج ملاهادی سبزواری



قسمت داخلی آراسگاه سبزواری

غرد الفرائد



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا وَاهِبَ الْعَقْلِ لَكَ الْمَحَامِدُ  
يَا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفَرْطِ نُورِهِ  
بِنُورِ وَجْهِهِ اسْتَنَارَ كُلُّ شَيْءٍ  
ثُمَّ عَلَى النَّبِيِّ هَادِيَ الْأُمَّةِ  
وَبَعْدُ فَالْعَبْدُ الْأَتِيمُ الْهَادِي  
يَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيهِ  
نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمِتَ  
لَاقَتْ بِرِسْمٍ بِمِدَادِ النُّورِ  
أَبْحَارُهَا مَشْحُونَةٌ مِنْ دُرَرٍ  
سَمِيتُ هَذَا غُرَرَ الْفَرَائِدِ  
فَهَا أَنَا الْخَائِضُ فِي الْمَقْصُودِ  
أَزِمَّةُ الْأُمُورِ طُرّاً بِيَدِهِ  
إِنَّ كِتَابَنَا عَلَى مَقَاصِدِ  
فَالْمَقْصَدُ الْأَوَّلُ فِيمَا هُوَ عَمُّ

إِلَى جَنَابِكَ انْتَهَى الْمَقَاصِدُ  
الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ  
وَعِنْدَ نُورِ وَجْهِهِ سِوَاهُ فَيءُ  
وَالِهِ الْغُرُّ صَلَوةُ جَمَّةٍ  
لَا زَالَ مَهْدِيّاً إِلَى الرَّشَادِ  
مَنْظُومَتِي لِسُقْمِ جَهْلٍ شَافِيَةٍ  
فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيتَ  
فِي صَفَحَاتٍ مِنْ خُدُودِ الْخُورِ  
بُسْتَانُهَا مُوشَّحٌ بِالزُّهْرِ  
أَوْدَعْتُ فِيهَا عُقَدَ الْعَقَائِدِ  
بِعَوْنِ رَبِّي وَاجِبِ الْوُجُودِ  
وَالْكُلُّ مُسْتَمِدَّةٌ مِنْ مَدَدِهِ  
وَكُلُّ مَقْصَدٍ عَلَى فَرَائِدِ  
أَوَّلِيهِ كَانَتْ فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ



الْمَقْصَدُ الْأَوَّلُ فِي الْأُمُورِ الْعَامَّةِ وَفِيهِ فَرَائِدُ  
الْفَرِيدَةِ الْأُولَى فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ  
غُرَّرَ فِي بَدَاهَةِ الْوُجُودِ

مَعْرِفُ الْوُجُودِ شَرْحُ الْأِسْمِ وَلَيْسَ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ  
مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ وَكُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ  
غُرَّرَ فِي أَصَالَةِ الْوُجُودِ

إِنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنَا أَصِيلٌ دَلِيلٌ مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلٌ  
لِأَنَّهُ مَنَبْعُ كُلِّ شَرَفٍ وَالْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوَيِ الْكَوْنِ يَفِي  
كَذَا لُزُومُ السَّبْقِ فِي الْعِلِّيَّةِ مَعَ عَدَمِ التَّشْكِيكِ فِي الْمِهْيَةِ  
كَوْنُ الْمَرَاتِبِ فِي الْأَشْتِدَادِ أَنْوَاعًا اسْتِنَارَ لِلْمُرَادِ  
كَيْفَ وَبِالْكَوْنِ عَنْ اسْتِوَاءٍ قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الْأَشْيَاءِ  
لَوْ لَمْ يُؤْصَلْ وَحْدَةً مَاحْصَلَتْ إِذْ غَيْرُهُ مَثَارَ كَثْرَةٍ أَتَتْ  
مَا وَحَّدَ الْحَقُّ وَلَا كَلَمَتُهُ إِلَّا بِمَا الْوَحْدَةُ دَارَتْ مَعَهُ  
غُرَّرَ فِي اشْتِرَاكِ الْوُجُودِ

يُعْطَى اشْتِرَاكُهُ صَلُوحُ الْمَقْسَمِ كَذَلِكَ اتِّحَادُ مَعْنَى الْعَدَمِ  
وَأَنَّهُ لَيْسَ اعْتِقَادُهُ ارْتِفَاعٌ إِذَا التَّعَيُّنُ اعْتِقَادُهُ امْتِنَاعٌ  
وَأَنَّ كُلًّا آيَةُ الْجَلِيلِ وَخَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ

مِمَّا بِهِ أُيِّدَ الْإِدِّعَاءُ أَنْ جَعَلَهُ قَافِيَةً يُطَاءُ  
غُرَّرَ فِي زِيَادَةِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّةِ

إِنَّ الْوُجُودَ عَارِضُ الْمَهِيَّةِ تَصَوُّراً وَاتِّحَاداً هُويَّةً  
لِصِحَّةِ السَّلْبِ عَلَى الْكَوْنِ فَقَطْ وَلِافْتِقَارِ حَمَلِهِ إِلَى الْوَسْطِ  
وَلِإِنْفِكَالِهِ مِنْهُ فِي التَّعَقُّلِ وَلِاتِّحَادِ الْكُلِّ وَالتَّسْلُسِ  
وَالْفَرْدُ كَالْمُطْلَقِ مِنْهُ وَالْحِصَصُ زَيْدٌ عَلَيْهَا مُطْلَقاً عَمَّا وَخَصَّ

غُرَّرَ فِي أَنْ الْحَقَّ إِنِّيَّةٌ صِرْفَةً

وَالْحَقُّ مَا هَيْئَتُهُ إِنِّيَّتُهُ إِذْ مُقْتَضَى الْعُرُوضِ مَعْلُولِيَّتُهُ  
فَسَابِقٌ مَعَ لَاحِقٍ قَدْ اتَّحَدَ أَوْ لَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ لِحَدِّ

غُرَّرَ فِي بَيَانِ الْأَقْوَالِ فِي وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَكَثَرَتِهَا

أَلْفَهْلَوِيُونَ الْوُجُودَ عِنْدَهُمْ حَقِيقَةً ذَاتُ تَشَكُّكِ نَعَمْ  
مَرَاتِباً غِنًى وَفَقْراً تَخْتَلِفُ كَالنُّورِ حَيْثُمَا تَقَوَّى وَضَعِيفَ  
وَعِنْدَ مَشَائِيَّةٍ حَقَائِقُ تَبَايَنْتَ وَهُوَ لَدَى زَاهِقُ  
لِأَنَّ مَعْنَى وَاحِداً لَا يُنْتَزَعُ مِمَّا لَهَا تَوْحُّدٌ مَا لَمْ يَقْعُ  
كَأَنَّ مِنْ ذَوْقِ النَّالِهُ اِفْتِنَصَ مَنْ قَالَ مَا كَانَ لَهُ سِوَى الْحِصَصِ  
وَالْحِصَّةُ الْكُلِّيُّ مُقَيِّداً يَجِي تَقَيِّدُ جُزْءُهُ وَقَيِّدُ خَارِجِي

## غُرَّرَ فِي الْوُجُودِ الذَّهْنِيَّ

لِلشَّيْءِ غَيْرِ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ      كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ  
 لِلْحُكْمِ إِيْجَابًا عَلَى الْمَعْدُومِ      وَلِاتِّزَاعِ الشَّيْءِ ذِي الْعُمُومِ  
 صِرْفَ الْحَقِيقَةِ الَّتِي مَا كَثُرَا      مِنْ دُونِ مُنْضَمَّاتِهَا الْعَقْلُ يَرَى  
 وَالذَّاتُ فِي أَنْحَا الْوُجُودَاتِ حُفِظَ      جَمْعُ الْمُقَابِلَيْنِ مِنْهُ قَدْ لُحِظَ  
 فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَعَ      أَمْ كَيْفَ تَحْتَ الْكَيْفِ كُلُّ قَدْ وَقَعَ  
 فَأَنْكَرَ الذَّهْنِيَّ قَوْمٌ مُطْلَقًا      بَعْضُ قِيَامًا مِنْ حُصُولٍ فَرَقًا  
 وَقِيلَ بِالْأَشْبَاحِ الْأَشْيَا انْطَبَعَتْ      وَقِيلَ بِالْأَنْفُسِ وَهِيَ انْقَلَبَتْ  
 وَقِيلَ بِالتَّشْبِيهِ وَالْمُسَامَحَةِ      تَسْمِيَةً بِالْكَيْفِ عَنْهُمْ مَفْصَحَةً  
 بِحَمَلِ ذَاتِ صُورَةٍ مَقُولَةٍ      وَحَدُتْهَا مَعَ عَاقِلٍ مَقُولَةٍ

## غُرَّرَ فِي تَعْرِيفِ الْمَعْقُولِ الثَّانِي وَبَيَانِ الْإِصْطِلَاحَيْنِ فِيهِ

إِنْ كَانَ لَا تَتَّصَفُ كَالْعُرُوضِ فِي      عَقْلِكَ فَالْمَعْقُولُ بِالثَّانِي صِفِي  
 بِمَا عُرُوضُهُ بِعَقْلِنَا ارْتَسِمَ      فِي الْعَيْنِ أَوْ فِيهِ اتَّصَافُهُ رُسِمَ  
 فَالْمَنْطِقِيُّ الْأَوَّلُ كَالْمَعْرِفِ      ثَانِيهِمَا مُصْطَلَحٌ لِلْفَلَسَفِيِّ  
 فَمِثْلُ شَيْئِيَّةٍ أَوْ إِمْكَانٍ      مَعْقُولُ ثَانٍ جَا بِمَعْنَى ثَانٍ

غُرِّرَ فِي أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ وَكَذَا الْعَدَمُ

إِنَّ الْوُجُودَ مَعَ مَفْهُومِ الْعَدَمِ كَلًّا مِنْ اِطْلَاقٍ وَتَقْيِيدٍ قَسَمَ  
غُرِّرَ فِي أَحْكَامِ سَلْبِيَّةٍ لِلْوُجُودِ

لَيْسَ الْوُجُودُ جَوْهَرًا وَلَا عَرَضٌ عِنْدَ اعْتِبَارِ ذَاتِهِ بَلْ بِالْعَرَضِ  
لَا شَيْءٌ ضِدُّهُ وَلَا مَا مِثْلُهُ وَلَيْسَ جُزْءٌ وَكَذَا لَا جُزْءَ لَهُ  
إِذْ قُلُوبَ الْمُقَسَّمِ مُقَوِّمًا أَوْ الْقِيَامُ مِنْ نَقِيضٍ لَزِمًا

غُرِّرَ فِي أَنَّ تَكَثَّرَ الْوُجُودُ بِالْمَهِيَّاتِ وَأَنَّهُ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ

بِكَثْرَةِ الْمَوْضُوعِ قَدْ تَكَثَّرَا وَكَوْنُهُ مُشَكَّكًا قَدْ ظَهَرَا  
الْمَيِّزُ إِمَّا بِتِمَامِ الذَّاتِ أَوْ بَعْضِهَا أَوْ جَا بِمُنْضَمَاتٍ  
بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ فِي الْمَهِيَّةِ أَيْضًا يَجُوزُ عِنْدَ الْإِشْرَاقِيَّةِ  
كُلُّ الْمَفَاهِيمِ عَلَى السَّوَاءِ فِي نَفْيِ تَشْكِيكِكَ عَلَى الْأَنْحَاءِ

غُرِّرَ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَشُرُوعٍ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ

الْعَدَمِ وَالْمَعْدُومِ

مَا لَيْسَ مَوْجُودًا يَكُونُ لَيْسًا قَدْ سَاقَ الشَّيْءُ لَدَيْنَا الْإِيْسَا  
وَجَعَلَ الْمُعْتَزِلِي الثَّبُوتَ عَمٌّ مِنْ الْوُجُودِ وَمِنْ النَّفْيِ الْعَدَمُ  
فِي النَّفْيِ وَالثَّبُوتِ يَنْفِي وَسَطًا وَقَوْلُهُمْ بِالْحَالِ كَانَ شَطَطًا  
بِصِفَةِ الْمَوْجُودِ لَا مَوْجُودَةً كَانَتْ وَلَا مَعْدُومَةً مَحْدُودَةً

نَفْيُ ثُبُوتٍ مَعَهُمَا مُرَادِفَةٌ وَشُبُهَاتُ خَصْمِنَا مُزِيْفَةٌ

غُرْرٌ فِي عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِي الْأَعْدَامِ

لَا مَيَّزَ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمِ وَهُوَ لَهَا إِذَا بَوَّهْمِ تُرْتَسَمُ  
كَذَلِكَ فِي الْأَعْدَامِ لَا عِلِّيَّةَ وَإِنْ بِهَا فَاهُوا فَتَقْرِيبِيَّةٌ

غُرْرٌ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يَبْعَادُ بَعِيْنَهُ

إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ مِمَّا امْتَنَعَا وَبَعْضُهُمْ فِيهِ الضَّرُورَةُ ادَّعَى  
فَإِنَّهُ عَلَى جَوَازِهَا حُتِمَ فِي الشَّخْصِ تَجْوِيزُ تَخْلُلِ الْعَدَمِ  
وَجَازَ أَنْ يُوجَدَ مَا يُمَآثِلُهُ مُسْتَأْنَفًا وَسَلْبُ مَيَّزٍ يُبْطِلُهُ  
وَالْعَوْدُ عَادَ عَيْنَ الْإِبْتِدَاءِ وَلَيْسَ بِالْغَا إِلَى انْتِهَاءِ  
مَا ضَرَّ أَنَّ الْجِسْمَ غَبَّ مَا فَنَى هُوَ الْمُعَادُ فِي الْمُعَادِ قَوْلُنَا  
وَأَمْتِنَاعُهَا لِأَمْرِ لَازِمٍ وَمَعْنَى الْإِمْكَانِ خِلَافُ الْجَازِمِ  
فِي مِثْلِ ذَرٍّ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذُدَّهُ قَائِمُ الْبُرْهَانِ

غُرْرٌ فِي دَفْعِ شُبُهَةِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَقِ

لِعَقْلِنَا اقْتِدَارُ أَنْ تَصَوَّرَا عَدَمَهُ وَغَيْرَهُ وَيُخْبِرَا  
عَنْ نَفْيِ مُطْلَقٍ بِلَا إِخْبَارٍ وَبِامْتِنَاعٍ عَنْ شَرِيكِ الْبَارِي  
وَتَأْيِثٍ فِي الذُّهْنِ وَاللَّاتَأْيِثِ فِيهِ عَنِ الشَّيْءِ بِلَا تَهَافُثٍ

فَمَا بِحَمَلِ الْأَوَّلِي شَرِيكَ حَقٍّ      عُدَّ بِحَمَلِ شَائِعٍ مِمَّا خُلِقَ  
وَعَدَمًا قَسَّ أَنَّهُ ذَاتًا عَدَمٌ      لَكِنْ ثُبُوتٌ حَيْثُ بِالذَّهْنِ ارْتَسَمَ

غُرَّرَ فِي بَيَانِ مَنَاطِ الصَّدَقِ فِي الْقَضِيَّةِ

الْحُكْمُ إِنْ فِي خَارِجِيَّةِ صَدَقَ      مِثْلُ الْحَقِيقِيَّةِ لِلْعَيْنِ انْطَبَقَ  
وَحَقُّهُ مِنْ نِسْبَةِ حُكْمِيَّةِ      طَبَقُ لِنَفْسِ الْأَمْرِ فِي الذَّهْنِيَّةِ  
بِحَدِّ ذَاتِ الشَّيْءِ نَفْسُ الْأَمْرِ حُدَّ      وَعَالَمِ الْأَمْرِ وَذَا عَقْلٌ يُعَدُّ  
مِنْ خَارِجٍ أَعْمُ إِذْ لِلذَّهْنِ عَمُّ      كَمَا مِنَ الذَّهْنِيِّ مِنْ وَجْهِ أَعْمُ  
إِذْ فِي صَوَادِقِ الْقَضَايَا صَدَقَا      وَفِي كَوَازِبِ وَحَقٍّ فَرَقَا

غُرَّرَ فِي الْجَعْلِ

لِلرَّبِّطِ وَالنَّفْسِيِّ الْوُجُودُ إِذْ قَسِمَ      فَالْجَعْلُ لِلتَّالِيفِ وَالْبَسِيطِ عَمُّ  
فِي عَرَضِيٍّ قَدْ بَدَأَ مُفَارِقًا      لَا غَيْرُ بِالْجَعْلِ الْمُؤَلَّفِ انْطِقَا  
فِي كَوْنٍ مُهَيَّئَةٍ أَوْ وَجُودٍ أَوْ      صَبْرُورَةٍ مَجْعُولًا أَقْوَالًا رَوَا  
وَعُزَّى الْأَوَّلُ لِلْإِشْرَاقِي      وَقَدْ مَشَى الْمَشَاءُ نَحْوَ الْبَاقِي  
بِالذَّاتِ بِالْعَرَضِ مِنْ مُرَكَّبٍ      وَمِنْ بَسِيطٍ فِي الثَّلَاثَةِ اضْرِبِ  
جَعْلُ الْوُجُودِ عِنْدَنَا قَدْ ارْتَضَى      مُهَيَّئَةً مَجْعُولَةً بِالْعَرَضِ

كَذَا اتَّصَافٌ وَبِذَا الْجَعْلُ جُعِلَ      تَرْكِيباً الْوُجُودُ مَعَ ذَيْنِ فَنِلْ  
وَلِي عَلَى الَّذِي هُوَ اخْتِيَارِي      أَنْ لَازِمُ الْمُهِيَّةِ اعْتِبَارِي  
وَكُلُّ مَعْلُولٍ لِيْذِهِ قَدْ لَزِمَ      فِي سِوَى الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ حُتِمَ  
مِنْ قَوْلِ الْإِشْرَاقِ انْتِزَاعِيَّتُهَا      وَأَيْضاً انْسِلَابُ سِنْخِيَّتِهَا  
كَالْفَى لِلشَّيْءِ لِيَوَاقِبِ الصُّورِ      حَيْثُ انْتَفَا الْمُهِيَّةِ عَنْهُ ظَهَرَ  
مِثْلُ انْسِلَابِ كَوْنِهَا مُرْتَبِطَةٌ      وَذَاتُ مَجْعُولٍ بِهِ مُشْتَرِطَةٌ

الفريضة الثانية في الوجوب والإمكان

غُرَّرَ فِي الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ

إِنَّ الْوُجُودَ رَابِطٌ وَرَابِطِي      ثُمَّتَ نَفْسِي فَهَاكَ وَاضْبِطِ  
لِأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ أَوْ لَا وَمَا      فِي نَفْسِهِ إِمَّا لِنَفْسِهِ سِمَا  
أَوْ غَيْرِهِ وَالْحَقُّ نَحْوُ أَيْسِهِ      فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ بِنَفْسِهِ  
قَدْ كَانَ ذَا الْجِهَاتِ فِي الْأَذْهَانِ      وَجُوبِ امْتِنَاعٍ أَوْ إِمْكَانِ  
وَهِيَ غَنِيَّةٌ عَنِ الْحُدُودِ      ذَاتُ تَأْسٍ فِيهِ بِالْوُجُودِ

غُرَّرَ فِي أَنَّهَا إَعْتِبَارِيَّةٌ

وُجُودُهَا فِي الْعَقْلِ بِالتَّعَمُّلِ      لِلصِّدْقِ فِي الْمَعْدُومِ وَالتَّسْلُسِ  
مَا صَحَّ أَنْ لَوْ لَمْ تَكُنْ مُحْصَلَةً      إِمْكَانُهُ لَا كَانَ لَا إِمْكَانَ لَهُ

وَأَنَّهُ رَفَعَ النَّقِیْضَیْنِ لَزِمَ وَالْوَاجِبُ عَنْهُ الْوُجُوبُ یَنْحَسِمُ

عُرُورٌ فِی بَيَانِ أَقْسَامِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ

وَكُلُّ وَاحِدٍ لَدَى الْأَكْيَاسِ بِالذَّاتِ وَالْغَيْرِ وَبِالْقِيَاسِ

إِلَّا فِی الْإِمْكَانِ فَغَيْرِي سُلِبَ فَلَيْسَ مَا بِالذَّاتِ مِنْهَا يَنْقَلِبُ

مَا بِالْقِيَاسِ كَالْمُضَافَيْنِ ثُمَّتَ كَالْمَفْرُوضِ وَاجِبَيْنِ

عُرُورٌ فِی أَبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ بَعْضُهَا بِأَصْلِ الْمَوْضُوعِ

وَبَعْضُهَا بِاللَّوَاحِقِ

عُرُوضُ الْإِمْكَانِ بِتَحْلِيلِ وَقَعَ وَهُوَ مَعَ الْغَيْرِيٍّ مِنْ ذَيْنِ اجْتَمَعَ

وَقَدْ يُرَادُ مِنْهُ فِی اسْتِعْمَالٍ أَلْعَمُ وَالْأَخْصُ وَاسْتِقْبَالِيٌّ

قَدْ لَزِمَ الْإِمْكَانُ لِلْمِهْيَةِ وَحَاجَةُ الْمُمَكِّنِ أَوَّلِيَّةٌ

وَأَثَرُ الْجَعْلِ وَجُودٌ ارْتَبَطَ وَصِفَةُ التَّأْثِيرِ فِی الْعَقْلِ فَقَطُّ

لَا يَفْرُقُ الْحُدُوثُ وَالْبَقَاءُ إِذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمَكِّنِ اقْتِضَاءُ

وَإِنَّمَا فَاضَ اتِّصَالُ كَوْنِ شَيْءٍ وَمَثَلُ الْمَجْعُولِ لِلشَّيْءِ كَفَى

قَدْ كَانَ الْاِفْتِقَارُ لِلْإِمْكَانِ فَلْيُجْعَلِ الْقَدِيمُ بِالزَّمَانِ

ضَرُورَةُ الْقَضِيَّةِ الْفِعْلِيَّةِ لَوَازِمُ الْأَوَّلِ وَالْمِهْيَةِ

ثُمَّ امْتِنَاعُ الشَّرْطِ بِالْمُعَانِدِ وَالْفَقْرُ حَالَةُ الْبَقَا شَوَاهِدِي

لَيْسَ الْحُدُوثُ عِلَّةً مِنْ رَأْسِهِ شَرْطًا وَلَا شَرْطًا وَلَا بِنَفْسِهِ



وَكَيْفَ وَالْحُدُوثُ كَيْفُ مَا لِحَقَّ لِلْفَقْرِ إِذْ عَدُّ الْمَرَاتِبِ اتَّسَقَ  
وَالْعَدَمُ السَّابِقُ كَوْنًا لَيْسَ خَصَّنَ بَدِيلُهُ نَقِيضُهُ دَارَ الْحِصَصِ

غُرَّرَ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ

لَا يُوجَدُ الشَّيْءُ بِأَوْلَوِيَّةٍ غَيْرِيَّةً تَكُونُ أَوْ ذَاتِيَّةً  
كَافِيَّةً أَوْ لَا عَلَى الصَّوَابِ لَا بُدَّ فِي التَّرْجِيحِ مِنْ إِيْجَابِ  
لَيْسِيَّةٍ الْمُمَكِّنِ تَنْفِي الثَّانِيَةِ رَأْسًا كَذَا الْأُولَى بَقَاءِ التَّسْوِيَةِ  
ثُمَّ وَجُوبٌ لَاحِقٌ مُبَيَّنٌ فَبِالضَّرُورَتَيْنِ حُفَّ الْمُمَكِّنُ  
وَنِسْبَةُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ كَنِسْبَةِ التَّمَامِ وَالنُّقْصَانِ

غُرَّرَ فِي الْإِمْكَانِ الْإِسْتِعْدَادِيَّ

قَدْ يُوصَفُ الْإِمْكَانُ بِإِسْتِعْدَادِيٍّ وَهُوَ بِعُرْفِهِمْ سِوَى اسْتِعْدَادٍ  
ذَا مَا بِالْإِمْكَانِ الْوُقُوعِيُّ دُعِيَ وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَذَاتِيٌّ رُعِيَ  
لِكَوْنِهِ مِنْ جِهَةٍ بِالْفِعْلِ وَكَوْنِ ذَاتِيٍّ لَهُ كَالْأَصْلِ  
وَأَنَّ مَقْوِيًّا عَلَيْهِ عَيْنًا وَفِيهِ سَوْغٌ أَنْ يَزُولَ الْمُمَكِّنَا  
وَأَنَّ هَذَا فِي مَحَلِّ الْمُمَكِّنِ وَفِيهِ شِدَّةٌ وَضَعْفٌ أَتَقِنَ

الْفَرِيدَةُ الثَّلَاثَةُ فِي الْقِدَمِ وَالْحُدُوثِ

غُرَّرَ فِي تَعْرِيفِهِمَا وَتَقْسِيمِهِمَا

إِذَا الْوُجُودُ لَمْ يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمِ أَوْ غَيْرِهِ فَهُوَ مُسَمًّى بِالْقِدَمِ

وَادِرِ الْحُدُوثِ مِنْهُ بِالْخِلَافِ      صِفَ بِالْحَقِيقِيَّ وَبِالْإِضَافِيَّ  
وَيُوصَفُ الْحُدُوثُ بِالدَّائِي وَذَا      قَبْلِيَّةَ لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ خُذَا  
أَوْ عَبَّرَنَ بِالْعَدَمِ الْمُجَامِعِ      كَمَا يَكُونُ سَبْقُ لَيْسٍ وَاقِعِ  
مُنْصَرِمٍ يُنْعَتُ بِالزَّمَانِي      كَالطَّبْعِ ذِي التَّجْدِيدِ كُلِّ آنِ  
دَهْرِيٌّ أَبَدًا سَيِّدُ الْأَفَاضِلِ      كَذَلِكَ سَبْقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ  
بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ فَكِّيَّةٌ      لَكِنَّ فِي السَّلْسِلَةِ الطُّوْلِيَّةِ  
وَالْحَادِثُ الْإِنْسِي الَّذِي مُصْطَلَحِي      أَنْ رَسْمُ اسْمٍ جَا حَدِيثٌ مُنْمَحِي  
تَبَايُنُ الْوَصْفِيَّ لَا الْعُزْلِيَّ أَثَرُ      مِمَّنْ لِعَقْلِ كَابِينَا لِلْبَشَرِ  
فَالْحَقُّ قَدْ كَانَ وَلَا كَوْنُ لَشَيْءٍ      كَمَا سَيُطَوَّى الْكُلُّ بِالْقَاهِرِ طَى  
فَذِي الْحُدُوثَاتِ الَّتِي مَرَّتْ جُمْعُ      لِمَا سِوَى ذِي الْأَمْرِ وَالْخَلْقِ تَقَعُ  
جُزْئِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ جُزْءٌ وَكُلُّ      وَكَانَ حِفْظُ كُلِّ نَوْعٍ بِالْمُثَلِّ

غُرَّرَ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي مُرَجِّحِ حُدُوثِ الْعَالَمِ فِيمَا لَا يَزَالُ

مُرَجِّحُ الْحُدُوثِ ذَاتُ الْوَقْتِ إِذْ      لَا وَقْتَ قَبْلَهُ وَذَا الْكَفْيِ اتَّخَذَ  
وَقِيلَ عِلْمُ رَبَّنَا بِالْأَصْلَحِ      وَالْأَشْعَرِيُّ النَّافِ لِلْمُرَجِّحِ  
وَعِنْدَنَا الْحُدُوثُ ذَاتِيٌّ وَلَا      شَيْءٌ مِنَ الدَّائِيَّ جَا مُعْلَلًا

### غُرِّرَ فِي أَقْسَامِ السَّبْقِ وَهِيَ ثَمَانِيَّةٌ

أَلَسَبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيًّا كُشِفَ      وَالسَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ ثُمَّ بِالشَّرَفِ  
وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالْعِلِّيَّةِ      ثُمَّ الَّذِي يُقَالُ بِالْمُهِيَّةِ  
وَالسَّبْقُ بِالذَّاتِ هُوَ الَّذِي كَانَ عَمَّ      بِذِي الثَّلَاثَةِ الْأَخِيرَةِ انْقَسَمَ  
بِالذَّاتِ إِنْ شَاءَ بَدَأَ وَبِالْعَرَضِ      لِاثْنَيْنِ سَبْقُ بِالْحَقِيقَةِ انْتَهَضَ  
وَالسَّبْقُ فِكِّيًّا يَجِي طُولِيًّا      سُمِّيَ دَهْرِيًّا وَسَرْمَدِيًّا  
غُرِّرَ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْأَقْسَامِ

وَلَا اجْتِمَاعَ فِي الزَّمَانِيِّ وَمَا      بِرُتْبَةٍ طَبْعًا وَوَضْعًا قُسِّمَ  
وَأَوَّلُ كَالْجِسْمِ وَالْحَيَوَانِ      وَالثَّانِ كَالتَّرْتِيبِ فِي الْمَكَانِ  
وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالتَّجَوُّهِ      كَاثْنَيْنِ وَالْوَاحِدِ مِنْهُ اعْتَبِرَ

### غُرِّرَ فِي تَعْيِينِ مَا فِيهِ التَّقَدُّمُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا

مِلَاكُهُ الزَّمَانُ فِي الزَّمَانِيِّ      وَالْمَبْدَأُ الْمَحْدُودُ خُذْ لِثَانِي  
فِي الشَّرَفِ الْفَضْلُ وَفِي الطَّبِيعِيِّ      وَجُودُ الْوُجُوبِ فِي الْعِلِّيِّ  
فِي سَادِسٍ تَقَرَّرَ الشَّيْءُ مِزَا      فِي السَّابِعِ الْكَوْنُ وَلَوْ تَجَوَّزَا  
فِي الثَّامِنِ الْكَوْنُ بِمَتْنِ الْوَاقِعِ      وَفِي وَعَاءِ الدَّهْرِ لِلْبَدَائِعِ

الْفَرِيدَةُ الرَّابِعَةُ فِي الْفِعْلِ وَالْقُوَّةِ  
غُرَرٌ فِي أَقْسَامِهِمَا

عَلَى صُنُوفٍ قُوَّةٌ قَدْ وَرَدَتْ	مِنْهَا الَّذِي مُقَابِلَ الْفِعْلِ ثَبَتَ
كَذَا الَّذِي يُقَابِلُ الضَّعْفَ وَمَا	يَكُونُ مَبْدَأَ التَّغْيِيرِ اعْلَمَا
وَقُوَّةٌ إِمَّا بَدَتْ مُنْفَعِلَةً	لِشَيْءٍ أَوْ أَشْيَا وَإِمَّا فَاعِلَةً
فَمَبْدَأُ الْأَفْعَالِ قَدْ تَخَالَفَتْ	عَدِيمَ دَرْكِ قُوَّةٍ لِمَا نَبَتَ
وَمَعَ شُعُورٍ قُدْرَةُ الْحَيَوَانِ سِمٌ	بِصِحَّةِ الْفِعْلِ وَتَرْكِهِ رُسِمٌ
وَمَبْدَأُ الْوَاحِدِ إِنْ لَمْ يَغْدَمَا	بِفِعْلِهِ الشُّعُورَ ذَا نَفْسِ السَّمَاءِ
إِنْ يَغْدَمُ الدَّرَكُ وَقَوْمَ الْمَحَلِّ	طَبِيعَةً إِنْ فِي الْبَسِيطِ قَدْ حَصَلَ
وَصُورَةٌ نَوْعِيَّةٌ إِذَا انْفَرَضَ	مُرَكَّبًا وَدُونَ تَقْوِيمٍ عَرَضُ
فَتِلْكَ مَعَ مُفَارِقِي الْمَوَادِّ	كُلُّ جُنُودٍ مَبْدَأِ الْمَبَادِي
لِلْقُدْرَةِ انْسِبَ قُوَّةٌ فِعْلِيَّةٌ	إِنْ قَارَنْتَ بِالْعِلْمِ وَالْمَشِيَّةِ
لِلْقُدْرَةِ السَّبْقُ عَلَى الْفِعْلِ وَقَدْ	قِيلَ مَعِيَّةٌ وَلَيْسَ الْمُعْتَمَدُ
لِلْقُوَّةِ السَّبْقُ زَمَانِيًّا كَمَا	فِعْلٌ عَلَيْهَا مُطْلَقًا تَقْدَمَا

الْفَرِيدَةُ الْخَامِسَةُ فِي الْمُهَيْبَةِ وَلَوَاحِقِهَا  
غُرُرٌ فِي تَعْرِيفِهَا وَبَعْضِ أَحْكَامِهَا

مَا قِيلَ فِي جَوَابِ مَا الْحَقِيقَةُ مَهِيَّةٌ وَالذَّاتُ وَالْحَقِيقَةُ  
قِيلَتْ عَلَيْهَا مَعَ وُجُودٍ خَارِجِيٍّ وَكُلُّهَا الْمَعْقُولُ ثَانِيًا يَجِي  
وَلَيْسَتْ إِلَّا هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَرْتَبَةٌ نَقَائِضُ مَنْتَفِيَةٍ  
وَالْكُونُ فِي تِلْكَ انْتِفَا الْمُقَيَّدِ نَقِيضُهُ دُونَ انْتِفَا مُقَيَّدِ  
وَقَدْ مَنْ سَلَبًا عَلَى الْحَيْثِيَّةِ حَتَّى يَعْمَّ عَارِضُ الْمُهَيْبَةِ  
فَانْفَبِ بِهِ الْوُجُودَ ذَا التَّقْيِيدِ لَا مُطْلَقَهُ وَاتَّخِذْنَهُ مَثَلًا  
وَالسَّلْبَ خُذَهُ سَالِبًا مُحْصَلًا وَلَا اقْتِضَا لَيْسَ اقْتِضَا مَا قَابِلًا

غُرُرٌ فِي اعْتِبَارَاتِ الْمُهَيْبَةِ

مَخْلُوطَةٌ مُطْلَقَةٌ مُجَرَّدَةٌ عِنْدَ اعْتِبَارَاتٍ عَلَيْهَا مُورَدَةٌ  
مِنْ لَا بِشَرَطٍ وَكَذَا بِشَرَطٍ شَيْءٍ وَمَعْنِيٍّ بِشَرَطٍ لَا اسْتِمَاعٍ إِلَى  
فَأَوَّلُ حَذْفُ جَمِيعِ مَا عَدَا وَالثَّانِ كَالْحَيَوَانَ جُزْءٌ قَدْ بَدَا  
وَلَا بِشَرَطٍ كَانَ لِاثْنَيْنِ نُمِيٍّ مِنْ أَوَّلِ قِسْمٍ وَثَانٍ مَقْسَمٍ  
وَهُوَ بِكُلِّيٍّ طَبِيعِيٍّ وَصِفَ وَكَوْنُهُ مِنْ كَوْنٍ قِسْمِيٍّ كُشِفَ  
وَشَخْصُهُ وَاسِطَةُ الْعُرُوضِ لَهُ كَالْجَنَسِ حَيْثُ الْفَضْلُ جَاءَ مُحْصَلُهُ

ذُو الْكَوْنِ ذَاتُ مَا لَهُ الْكُلِّيَّةُ      ذِهْنًا فَحَسَبُ وَهِيَ الْمُهِيَّةُ  
 إِنَّ جُزْءَ فَرْدٍ تُصْغِيهِ التَّعْمَلُ      يُعْنَى 'وَالَّا لَزِمَ التَّسْلُسُ  
 لَيْسَ الطَّبِيعِيُّ مَعَ الْأَفْرَادِ      كَالْأَبِ بَلْ آبَا مَعَ الْأَوْلَادِ

غُرَّرَ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ أَجْزَاءِ الْمُهِيَّةِ

جِنْسٌ وَفَضْلٌ لَا بِشَرْطٍ حُمَلَا      فَمَدَّةٌ وَصُورَةٌ بِشَرْطٍ لَا  
 فِي الْجِسْمِ تَانِ خَارِجِيَّتَانِ فِي      أَعْرَاضِهِ عَقْلِيَّتَانِ فَاقْتَفِ  
 إِذْ مَا بِهِ الشَّرَكَةُ فِي الْأَعْيَانِ      وَمَا بِهِ امْتِيَازُهَا سَيَّانِ  
 وَلَيْسَ فَضْلَانِ وَلَا جِنْسَانِ فِي      مَرْتَبَةٍ لِوَاحِدٍ هَاتَعْرِفِ  
 وَالْفَضْلُ مَنْطِقِيٌّ اشْتِقَاقِيٌّ      كَمَبْدِ الْفَضْلِ وَذَا حَقِيقِيٌّ

غُرَّرَ فِي أَنَّ حَقِيقَةَ النَّوعِ فَضْلُهُ الْأَخِيرُ

وَذُو قِيَامٍ مِنْ مَعَانٍ بَقِيَا      مَا دَامَ فَضْلُهُ الْأَخِيرُ وَقِيَا  
 لِأَنَّ ذَا الْفَضْلَ لَهَا تَضَمُّنًا      فَهُوَ وَإِنْ تَبَدَّلَتْ ذِي عَيْنَا  
 فَهِيَ عَلَى إِبْهَامِهَا مُعْتَبَرَةٌ      خَصُّ كَمَا فِي حَدِّ قَوْسٍ دَائِرَةٌ  
 فَالْجِسْمُ وَالنُّمُو قَدْ تَبَدَّلَا      وَالْجُزْءُ مَا فِي أَيِّ فَرْدٍ حَصَلَا

غُرِّرَ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي كَيْفِيَّةِ التَّرْكِيبِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْحَدِيثَ

حَدِيثُ الْأَجْزَاءِ ذِهْنًا غَايِرَتْ هَلْ وَحَدَّثَتْ فِي الْعَيْنِ أَوْ تَعَدَّدَتْ  
ثُمَّ عَلَى الثَّانِي فِيمَا اتَّحَدَا وَجُودًا أَوْ كَذَاتِيهَا تَعَدَّدَا  
أَقْوَالُ الثَّانِي لَدَى مُعْتَبَرٍ بَلْ بِاعْتِبَارَاتٍ لَهُ تِلْكَ الصُّورُ  
غُرِّرَ فِي خَوَاصِّ الْأَجْزَاءِ

بَيِّنَةُ غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَبِ أَجْزَا وَسَبَقُهَا عَلَى الْكُلِّ وَجَبَ  
لِكُلِّ أَجْزَاءِ اعْتِبَارَاتُ تُعَدُّ الْكُلُّ أَفْرَادًا وَمَجْمُوعًا وَرَدَ  
بِشَرْطِ الْإِجْتِمَاعِ أَوْ بِالشَّطْرِ أَوْ نَفْسِ الْأَجْزَاءِ الَّتِي بِالْأَسْرِ  
فَالسَّبْقُ لِلْأَجْزَاءِ بِالْأَسْرِ عَلَى كُلِّ بِمَعْنَى كَانَ يَتَلَوُّ الْأَوَّلَا

غُرِّرَ فِي أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي أَجْزَاءِ الْمُرَكَّبِ الْحَقِيقِيِّ مِنَ الْحَاجَةِ بَيْنَهَا  
فِي وَاحِدٍ حَقِيقَةٍ تَرْكَبَا أَلْفَقَرُ فِيمَا بَيْنَ الْأَجْزَا وَجَبَا  
لِوَحْدَةٍ حَقِيقَةٍ مَعْيَارُ أَنْ كَانَ فِي مَوْصُوفِهَا آثَارُ  
سِوَى الَّذِي الْأَجْزَا عَرَى مِنْ أَثَرٍ كَأَثَرِ الْيَاقُوتِ لَا كَالْعَسْكَرِ

غُرِّرَ فِي أَنَّ التَّرْكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ إِتْحَادِيٌّ أَوْ إِنْضِمَامِيٌّ  
إِنَّ بِقَوْلِ السَّيِّدِ السَّنَادِ تَرْكِيبَ عَيْنِيَّةٍ اتِّحَادِيٌّ  
يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ بِتَعَدُّادٍ إِلَى أَنَّ انْفِكََاكَ بَيْنَهَا قَدْ حَصَلَا

إِذْ صُورَةُ بَعْدَ الْغَرَاءِ بَاقِيَةٌ وَكَانَ قَبْلَهَا الْهَيُولَى الثَّانِيَةُ  
لَكِنَّ قَوْلَ الْحُكْمَا الْعِظَامِ مِنْ قَبْلِهِ التَّرَكِيبُ الْأَنْضِمَامِيُّ

### غُرُرٌ فِي التَّشْخِصِ

عَيْنٌ مَعَ الْوُجُودِ فِي الْأَعْيَانِ تَشْخِصٌ سَاوَقَ فِي الْأَذْهَانِ  
لَهُ الْأَمَارَاتُ أُمُورٌ خَارِجَةٌ تَعْرِضُ مَعَ عَرَضٍ كَعَرَضِ الْأَمْرِجَةِ  
إِذْ لَا يُفِيدُ ضَمُّ مِهْيَاتٍ كُلِّيَّةٍ تَشْخِصًا لِلذَّاتِ

غُرُرٌ فِي التَّمْيِيزِ بَيْنَ التَّمْيِيزِ وَالتَّشْخِصِ وَبَعْضِ اللَّوَاقِحِ

فِيمَا إِذَا الْكُلِّيُّ مِثْلُهُ التَّحَقُّقُ عَنِ التَّشْخِصِ التَّمْيِيزُ مُفْتَرَقٌ  
شَخْصِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ يُضَافُ ذَا مِنْهُ التَّمْيِيزُ لِلتَّمْيِيزِ أَخِذَا

### تَقْسِيمٌ لِلتَّشْخِصِ

تَشْخِصٌ عَيْنًا بَدَا كَالْأَوَّلِ أَوْ زَائِدًا فَإِنْ كَفَى بِالْفَاعِلِ  
لَا يَكْثُرُ النَّوعُ اذْرِ ذَا عُقُولًا وَدُونَهُ إِمَّا كَفَتْ هَيُولَى  
كَفَلَكَ فَالنَّوعُ أَيْضًا مُنْحَصِرٌ أَوْ مَا كَفَتْ فَكَالْمَوَالِيدِ اعْتَبِرْ  
وَلَيْسَ كُلُّيٌّ مَعَ الْجُزْئِيِّ بِنَحْوِ الْإِذْرَاكِ بِالْمَرْضِيِّ



الْفَرِيدَةُ السَّادِسَةُ فِي الْوَحْدَةِ وَالْكَثَرَةِ

غُرِّرَ فِي غِنَايَهُمَا عَنِ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ

الْوَحْدَةُ كَمَثَلٍ مَسَاوَقَهَا أَعْمُ الْأَشْيَاءِ فَهِيَ أَعْرِفُهَا  
وَسِرُّ أَعْرِفِيهِ الْأَعْمُ سِنْخِيَّةٌ لِذَاتِكَ الْآتَمُّ  
وَوَحْدَةٌ عِنْدَ الْعُقُولِ أَعْرِفُ وَكَثَرَةٌ عِنْدَ الْخِيَالِ أَكْشَفُ  
خُذْ وَحْدَةً مَعَ الْوُجُودِ اثْنَيْنِ فِي الذَّهْنِ لَكِنْ عَيْنُهُ فِي الْعَيْنِ

غُرِّرَ فِي تَقْسِيمِ الْوَحْدَةِ

وَوَحْدَةٌ إِمَّا حَقِيقِيَّةٌ أَوْ غَيْرُ حَقِيقِيَّةٍ اذْرِ مَا دَرَوْا  
أُولِيَهُمَا بِحَقَّةٍ وَغَيْرِهَا قَسَمَهَا أَصْحَابُنَا أُولُو النُّهَى  
فَالذَّاتُ فِي الْوَحْدَةِ غَيْرُ الْحَقَّةِ قَدْ أَخَذَتْ فِي الصِّفَةِ الْمُشْتَقَّةِ  
وَهِيَ أَنْتُمْ لِلْخُصُوصِ وَالْعُمُومِ بِحَسَبِ الْوُجُودِ وَالْمَفْهُومِ  
وَذُو الْخُصُوصِ الْعَدَدِيُّ مِنْهُ مَا كَمَبَدَلِ الْأَعْدَادِ كَانَ مُفْهَمًا  
مَوْضُوعُهُ عَدَمٌ قِسْمَةٌ فَقَطْ وَمِنْهُ مَا الْوَضْعِيُّ زَادَ كَالنُّقْطِ  
وَمِنْهُ كَالْمُفَارِقِ وَمِنْهُ مَا مَوْضُوعُهُ يَقْبَلُ أَنْ يَقْتَسِمَا  
قَابِلُهُ بِالذَّاتِ مِقْدَارٌ وَإِنْ يَقْبَلُهُ بِالْعَارِضِ كَالْجِسْمِ زَكَنَ  
وَالْوَحْدَةُ الْغَيْرُ الْحَقِيقِيَّةُ مَا وَاسِطَةُ الْعُرُوضِ لَيْسَ مُعْدِمًا

تَجَانُسٌ تَمَاثُلٌ تَسَاوٍ تَشَابُهُ تَنَاسُبٌ تَوَازٍ  
 إِنَّ وَحْدَ الشَّيْثَانِ جِنْسًا نَوْعًا كَمَا وَكَيْفًا نِسْبَةً وَوَضْعًا  
 وَوَاحِدٌ بِالنَّوعِ غَيْرُ النَّوعِ فِي مِثْلِهِ التَّمْيِيزُ أَيْضًا مَرَعًى

### غُرَّرَ فِي الْحَمَلِ

بِكَثْرَةٍ تَعَلَّقَتْ غَيْرِيَّةٌ كَذَلِكَ بِالْوَحْدَةِ هُوَ هُوِيَّةٌ  
 هَذِي هِيَ الْحَمَلُ وَفِيهِ اعْتَبِرَ جِهَتِي الْوَحْدَةِ وَالتَّكْثِيرِ  
 الْحَمَلُ بِالذَّاتِي الْأَوَّلَى وَصِفَ مَفْهُومُهُ اتِّحَادُ مَفْهُومٍ عُرِفَ  
 فَكُلُّ مَفْهُومٍ وَإِنْ لَيْسَ وَجِدَ فَنَفْسُهُ بِالْأَوَّلَى مَا فَقَدَ  
 وَبِالْصَّنَاعِي الشَّائِعِ الْحَمَلِ صِفًا وَبِاتِّحَادٍ فِي الْوُجُودِ عَرَفًا  
 وَبِالْمُوَاطَاةِ وَالْإِشْتِقَاقِ فُهُ وَذَلِكَ الْهُوُّ وَذَا ذُوهُ وَسِمُهُ  
 بَتِيَّةٌ وَغَيْرَهَا مُرَكَّبَةٌ بَسِيطَةٌ هَلِيَّةٌ مُنْشَعِبَةٌ  
 وَفِي بَسِيطَةٍ مِنْ أَهْلِيَّةٍ لَا تُجْرَيْنِ قَاعِدَةُ الْفَرَعِيَّةِ  
 لِأَنَّهَا ثُبُوتَ شَيْءٍ قَدْ بَدَتْ وَهِيَ لِكُونِ الشَّيْءِ شَيْئًا قَدْ حَوَتْ  
 وَرُبَّمَا بُدِّلَ بِاسْتِلْزَامٍ أَوْ خُصِّصَتْ عَقْلِيَّةُ الْأَحْكَامِ  
 وَقِيلَ مَبْدَأٌ وَلَوْ ذِهْنًا فَقَدْ مَفْهُومٌ مَوْجُودٌ مَعَ الشَّيْءِ اتَّحَدَ

### غُرِّرَ فِي التَّقَابُلِ وَأَقْسَامِهِ

قَدْ كَانَ مِنْ غَيْرِيَّةٍ تَقَابُلٌ      عَرَفَهُ أَصْحَابُنَا الْأَفَاضِلُ  
 بِمَنْعِ جَمْعٍ فِي مَحَلٍّ قَدْ ثَبَتَ      مِنْ جِهَةٍ فِي زَمَنِ تَوَحَّدَتْ  
 إِذَا تَقَابَلَ الْوُجُودِيَّانِ      إِنَّ عُقْلًا مَعًا مُضَافِيَانِ  
 وَدُونَهُ ضِدَّانِ بِالْحَقِيقِ صِفِ      مَعَ غَايَةِ الْبُعْدِ وَلَا مَعَهَا أَضِفِ  
 لِشُهْرَةٍ كَأَحْمَرٍ وَأَقْتَمِ      وَإِنْ تَقَابَلَ الْوُجُودِي الْعَدَمِي  
 فَمَا اعْتَبَرْتَ فِيهِ قَابِلِيَّةً      لِمَا انْتَفَى فَعَدَمٌ وَقِنِيَّةُ  
 فَإِنْ قَبُولًا اعْتَبَرْتَ مُرْسَلًا      فِي الْوَقْتِ أَوَّلًا نَوْعًا أَوْ جِنْسًا عَلَا  
 كَانَ حَقِيقِيًّا فَالْحَقَقْنَ بِهِ      مُرُودَةً وَكَعَمَى فِي الْأَكْمَةِ  
 وَإِنْ قَبُولٌ خَصَّ بِالشَّخْصِ وَمَا      فِي الْوَقْتِ لِلْمَشْهُورِ قَدْ كَانَ انْتَمَى  
 فَإِنَّهُ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ النَّاسِ      وَهُوَ اضْطِلَاحٌ قَاطِغُورِيَّاسِ  
 وَمَا الْقَبُولُ فِيهِ لَيْسَ يُعْتَبَرُ      بِالسَّلْبِ وَالْإِيجَابِ عَنْهُمْ اشتهر

### الْفَرِيدَةُ السَّابِعَةُ فِي الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

#### غُرِّرَ فِي التَّعْرِيفِ وَالتَّقْسِيمِ

إِنَّ الَّذِي الشَّيْءُ إِلَيْهِ افْتَقَرَا      فَعِلَّةٌ وَالشَّيْءُ مَعْلُولًا يُرَى

فَمِنْهُ نَاقِصٌ وَمِنْهُ مَا اسْتَقَلَّ      وَمِنْهُ خَارِجٌ وَمِنْهُ مَا دَخَلَ  
فَالْعَنْصُرِي الصُّورِي لِلْقَوَامِ      وَلِلْوُجُودِ الْفَاعِلِي التَّمَامِي  
وَمَا لِأَجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ      فَغَايَةٌ وَمَا بِهِ فَفَاعِلٌ  
بِالطَّبْعِ أَوْ بِالْقَسْرِ أَوْ بِالْقَصْدِ أَوْ      بِالْجَبْرِ بِالتَّسْخِيرِ فَارِعٌ مَارَعَوْا  
أَوْ بِالتَّجَلَّى ثُمَّ بِالْعِنَايَةِ      أَوْ بِالرِّضَا فَادْرُؤْ أُولَى الدَّرَايَةِ  
إِذْ مَعَ عِلْمٍ أَوْ بِلَا عِلْمٍ وَهُوَ      لِيُطَبِّعَهُ لَائِمٌ أَوْ لَا فِعْلُهُ  
فَذَانِ الْأَوَّلَانِ وَالْعَالِمُ إِنْ      وَجُودُ الْأَفْعَالِ بِهَا الْعِلْمُ زَكِنَ  
فَذَاكَ بِالْفَاعِلِ بِالرِّضَا قُصِدَ      وَإِنْ وَجُودُ الْفِعْلِ عِلْمًا مَا وَجِدَ  
وَلَا كَفَى الْعِلْمُ بِذَاتِ الْفَاعِلِ      بَلْ عُلِمَ الْمَعْلُولُ قَبْلَ الْعَمَلِ  
فَالْقَصْدُ إِنْ يُقَرَّنَ بِدَاعٍ زِيدَ مَعَ      إِرَادَةٍ وَدُونَهَا الْجَبْرُ وَقَعَ  
بِلَا اقْتِرَانِ الْعِلْمِ بِالدَّاعِي فَإِنْ      قَدْ زِيدَ فِعْلِيًّا عِنَايَةً قَمِنُ  
وَلِنْ يَكُنْ عَيْنًا فَسَمِ تَجَلَّى      فِي عِلْمِهِ الْعِلْمُ بِفِعْلِ طُوبَا  
إِرَادَةُ طَبْعُ إِذَا مَا سُخِّرَا      لِلْغَيْرِ فَالْفَاعِلُ تَسْخِيرًا يُرَى

عُرِّرَ فِي أَنْ اللَّائِقَ بِجَنَابِهِ تَعَالَى أَيْ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ

فِي الْأَوَّلِ السَّادِسُ ذُو رِوَايَةٍ      وَهُوَ لَدَى الْمَشَاءِ بِالْعِنَايَةِ

وَعِنْدَهُمْ لِصُورٍ عَوَارِضًا وَعِنْدَ الْإِشْرَاقِي لِكُلِّ بِالرُّضَا  
وَمُتَكَلِّمٌ بِدَاعٍ زَيْدٌ قَدْ قَالَ لِفِعْلِ اللَّهِ قَصْدًا قَدْ قَصَدَ

غُرَّرَ فِي أَنْ جَمِيعَ أَصْنَافِ الْفَاعِلِ الثَّمَانِيَةِ مُتَحَقِّقَةٌ  
فِي النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَةِ

وَبِالرُّضَا أَوْ بِالتَّجَلِّي إِذْ فَطَرَ يَسْتَعْمِلُ النَّفْسُ الْقُوَى تُنْشِئُ الصُّورَ  
وَبِتَوَهُمٍ لِسَقْطَةٍ عَلَى جِذْعٍ عِنَايَةً سُقُوطٌ فُعَلًا  
بِالْقَصْدِ كَالْمَشْيِ لِعِلْمٍ حَادِثٍ مَعَ مَا عَلَيْهَا زَيْدٌ مِنْ بَوَاعِثِ  
بِالطَّبْعِ كَالصَّحَّةِ بِالْقَسْرِ الْعِلَلُ بِالْجَبْرِ مِنْ خَيْرَةٍ شَرٌّ حَصَلَ  
وَالنَّفْسُ مَعَ عُلُوقِهَا لَمَّا دَنَتْ بِأَمْرِهَا كُلُّ الْقُوَى قَدْ سُخِّرَتْ  
مُعْطَى الْوُجُودِ فِي الْإِلَهِيِّ فَاعِلٌ مُعْطَى التَّحْرُكِ الطَّبِيعِيُّ قَائِلٌ

غُرَّرَ فِي الْبَحْثِ عَنِ الْغَايَةِ

وَكُلُّ شَيْءٍ غَايَةٌ مُسْتَتَبِعٌ حَتَّى فَوَاعِلُ هِيَ الطَّبَائِعُ  
وَالْقَسْرُ لَا يَكُونُ دَائِمًا كَمَا لَمْ يَكُ بِالْأَكْثَرِ فَلْيَنْحَسِمَا  
إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ إِنْصَالُ كُلِّ مُمَكِّنٍ لِغَايَةٍ  
عَلَى فَاعِلٍ بِمِهْنَتِهَا مَعْلُولَةٌ لَهُ بِإِنِّيَّتِهَا

غُرِّ فِي دَفْعِ شُكُوكٍ عَنِ الْغَايَةِ

يَلِيْقُ أَنْ نَذِبَ عَنْ أَمْرِ الْعَبَثِ إِذْ دُونَ غَايَةٍ يُظَنُّ إِنْ حَدَثَ  
فَغَايَةٌ فِيمَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَمَا لِأَجْلِهِ عَدَتْ مُشْتَرِكَةٌ  
فَغَايَةُ الْعَامِلَةِ أُولَاهُمَا وَرُبَّمَا شَوْقِيَّةٌ غُيِّيَ كَمَا  
مِنْ حَبِيزٍ بِحَبِيزٍ سَأْمًا تُرَدُّ وَرُبَّمَا غَايَتُهَا لَا تَتَّحِدُ  
فَغَايَةُ لِقْوَةٍ فِي الْعَصَلَةِ مِثْلُ الطَّبَائِعِ دَوَامًا حَاصِلَةٌ  
شَوْقِيَّةٌ غَايَتُهَا إِنْ لَمْ تَجِدْ لَهَا مَقِيَسًا فِعْلُهُ الْبَاطِلَ عُدَّ  
ذُو الْغَايَتَيْنِ مَبْدَأٌ بَعِيدًا كَانَ لَهُ تَخِيلٌ وَحِيدًا  
لَا الْفِكْرُ فَهُوَ الْعَبَثُ إِنْ غَايَةُ مَا هُوَ لِلتَّحَرُّكِ نِهَايَةُ  
إِنْ لَيْسَ إِلَّا وَحْدَةُ الْمَبْدَأِ أَوْ مَعَ طَبْعٍ أَوْ مِزَاجٍ أَوْ خُلِقَ فَلَوْ  
كَانَ مَعَ الْخُلُقِ فَعَادِيٌّ وَفِي أُولَاهَا سُمِّيَ بِالْمُجَازِفِ  
كَاللَّعْبِ بِاللَّخِيَةِ عَادِيٌّ وَمَا يَبْقَى فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورِيِّ سَمَا  
كَحَرَكَةِ الْمَرِيضِ وَالتَّنَفُّسِ كُلُّ الْمَبَادِي فِي الْجَمِيعِ تَكْتَسِي  
غَايَتَهَا لَكِنَّ حَيْثُ مَا ثَبَتَ مَبْدَأٌ فِكْرٍ غَايَةٌ كَذَا انْتَفَتَتْ  
وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ الْإِتِّفَاقِيُّ إِذْ كُلُّ مَا يَخْدُثُ فَهُوَ رَاقٍ  
لِعِلَلٍ بِهَا وَجُودُهُ وَجَبَ يَقُولُ الْإِتِّفَاقُ جَاهِلُ السَّبَبِ

مَوْتًا طَبِيعِيًّا غَدًا اخْتِرَامِيًّا قِيسَ إِلَى كُلِّيَّةِ النَّظَامِ  
مَالَيْسَ مَوْزُونًا لِبَعْضٍ مِنْ نَعَمٍ فَفِي نِظَامِ الْكُلِّ كُلُّ مُنْتَظَمٍ

### غُرَّرُ فِي الْعِلَّةِ الصُّورِيَّةِ

وَمَا بِهِ لِلشَّيْءِ فِعْلِيَّتُهُ صُورَتُهُ فَمِنْهُ شَيْئِيَّتُهُ  
فِعْلَةٌ صُورِيَّةٌ لِلْكَلِّ وَفَاعِلٌ وَصُورَةٌ الْمَحَلِّ  
تُقَالُ لِلْجَسْمِيَّةِ وَالنَّوْعِيَّةِ وَالشَّكْلِ وَالْهَيْئَةِ وَالْعِلْمِيَّةِ

### غُرَّرُ فِي الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

حَامِلٌ قُوَّةٍ لِشَيْءٍ عَنْصَرُهُ بِوَاحِدَةٍ أَوْ ضَمٍّ مَا يُغَايِرُهُ  
كُلٌّ مَعَ التَّغْيِيرِ ذَاتًا أَوْ صِفَةً زِيَادَةً نَقْصَانًا أَوْ لَا فَاقْتَفَاهُ  
وَأَيْضًا إِمَّا وَاحِدٌ مَا طَبَعَهُ أَوْ جُمْلَةٌ مَعَ مُنْتَهَى أَوْ لَامَعَهُ

### غُرَّرُ فِي أَحْكَامِ مُشْتَرِكَةِ بَيْنِ الْعِلَلِ الْأَرْبَعِ

بَسِيطَةً أَوْ مَالَهُ التَّرْكِيبُ أَوْ مَا هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ  
عَمَّةٌ أَوْ خَصَّةٌ أَوْ كُلِّيَّةٌ أَوْ مَا هُوَ الْجُزْئِيُّ أَوْ ذَاتِيَّةٌ  
أَوْ عَرَضِيَّةٌ كَمَا بِالْفِعْلِ أَوْ بِالْقُوَّةِ الْعِلَّةُ مُطْلَقًا دَرَوَا

غُرِّرَ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْعِلَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ

قَدْ انْتَهَى 'تَأْثِيرُ ذَاتِ مَدَّةٍ فِي مُدَّةٍ وَعِدَّةٍ وَشِدَّةٍ  
وَلَيْسَتْ أَيْضاً أَثَرَتْ إِلَّا بِأَنْ مُنْفَعِلٌ مِنْهَا بِوَضْعٍ اقْتَرَنَ

غُرِّرَ فِي أَحْكَامِ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

شَرَائِطُ التَّأْثِيرِ مَا يَجْمَعُ يَجِبُ مَعْلُولُهُ دُونَ الْمُعِدِّ اعْرِفْ تُصِيبُ  
مَصْدَرُ ذَلِكَ لَيْسَ مَصْدَرًا لِذَا مَعْنَى فُكُلٌ اقْتَضَى 'مَا بِحِذِّ  
فَاتَّحَدَ الْمَعْلُولُ حَيْثُ اتَّحَدَتْ كَذَلِكَ فِي وَحْدَتِهِ قَدْ تَبِعَتْ  
بَيْنَهُمَا تَضَايُفٌ وَيُبْطِلُ ضَرُورَةُ دَوْرًا كَذَا تَسْلُسُلُ  
يُبْطِلُهُ مَا فِي الْمُطَوَّلَاتِ مِنْ نَحْوِ تَطْبِيقِ وَحَيْثِيَّاتِ  
وَمِنْ دَلِيلِ الْوَسَطِ وَالطَّرَفِ وَمِنْ تَرْتُّبِ وَمِنْ تَضَايُفِ  
وَمِنْ مُسَمًّى بِالْأَسَدِّ الْأَخْصَرِ وَغَيْرِهَا فَاعْرِفْ بِهَا تَسْتَبْصِرْ



الْمَقْصِدُ الثَّانِي فِي الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ وَفِيهِ فَرَائِدُ  
الْفَرِيدَةِ الْأُولَى فِي رَسْمِ الْجَوْهَرِ وَذِكْرِ أَقْسَامِهِ

الْجَوْهَرُ الْمَاهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ إِذَا غَدَتْ فِي الْعَيْنِ لَا مَوْضُوعَ لَهُ  
فَجَوْهَرٌ كَانَ حَلًّا جَوْهَرٍ هَيُولَى أَوْ حَلًّا بِهِ مِنْ صُورٍ  
وَجَوْهَرٌ لَيْسَ بِذَلِكَ وَبِذَا إِنَّ مِنْهُمَا رُكْبَ جِسْمًا أَخِذَا  
وَدُونَهُ نَفْسٌ إِذَا تَعَلَّقُ جِسْمًا وَإِلَّا عَقْلٌ الْمَفَارِقُ

الثَّانِيَّةُ فِي رَسْمِ الْعَرَضِ وَذِكْرِ أَقْسَامِهِ

الْعَرَضُ مَا كَوْنُهُ فِي نَفْسِهِ أَلْكُونُ فِي مَوْضُوعِهِ لَا تَنْسَهُ  
كَمْ وَكَيْفٌ وَضَعُ ابْنٌ لَهُ مَتَى فِعْلٌ مُضَافٌ وَانْفِعَالٌ ثَبَتَا  
أَجْنَاسَهُ الْقُضْوَى لَدَى الْمُعَلِّمِ وَبِالثَّلَاثِ أَوْ بِالرَّابِعِ نُمِيَ

الثَّالِثَةُ فِي الْبَحْثِ عَنْ أَقْسَامِ الْعَرَضِ

غُرُورٌ فِي الْكَمِّ

الْكَمُّ مَا بِالذَّاتِ قِسْمَةٌ قَبْلَ فَمِنْهُ مَا مُتَّصِلٌ وَمُنْفَصِلٌ  
بِذِي اتِّصَالٍ هِيْهُنَا قَدْ قُصِدَا مَا فِيهِ حَدٌّ مُتَّشَارِكٌ بَدَا

ثَانِيهِمَا يَكُونُ الْأَعْدَادَ فَقَطْ      وَأَوَّلُ جِسْمٍ وَسَطُحٌ ثُمَّ خَطٌّ  
 فَذَلِكَ ذُو التَّرْصِيفِ وَالثَّبَاتِ      ثُمَّ الزَّمَانُ الْمُتَقَضِّي الذَّاتِ  
 وَلَيْسَ كَمُّ قَابِلِ الضَّدِّيَّةِ      أَنْوَاعُهُ تُؤْخَذُ تَعْلِيمِيَّةٌ  
 وَاخْتِصُّصٌ بِهِ وَجُودَ مَا يَعُدُّهُ      كَمَا التَّسَاوِي خَصَّهُ وَضِدُّهُ  
 كَذَا نِهَايَةٌ وَ لَانِهَايَةٌ      فِي الْجِسْمِ فَادْرُوَا يَا أُولَى الدَّرَايَةِ  
 غُرَّرَ فِي الْكَيْفِ

الْكَيْفُ مَا قَرَّ مِنَ الْهَيْثَاتِ      لَمْ يَنْتَسِبْ وَيَقْتَسِمْ بِالذَّاتِ  
 وَهُوَ إِلَى أَرْبَعَةٍ قَدْ انْقَسَمَ      مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ وَمَا اخْتَصَّ بِكُمُ  
 وَمَا هُوَ الْقُوَّةُ وَاللَّاقُوَّةُ      وَكَيْفُ مَحْسُوسٌ بِخَمْسِ قُوَّةٍ  
 مِنْ انْفِعَالِيٍّ وَالْانْفِعَالِ      كَالْمَلَكَاتِ اعْرِفَهُمَا وَالْحَالَ  
 فَالْأَوَّلُ الرَّاسِخُ لَا الثَّانِي اقْتَنِصْ      بِذَيْنِكَ الْجِسْمِ وَتَيْنِ النَّفْسِ خُصَّ  
 غُرَّرَ فِي الْعِلْمِ

عِلْمٌ وَإِنْ بَدَتْ لَهُ مَرَاتِبٌ      إِذْ بَعْضُهُ جَوَاهِرٌ بَلْ وَاجِبٌ  
 فَبَعْضُهُ كَيْفِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ      فَهَيْهُنَا أَبْحَاثُهُ حَرِيَّةٌ  
 مِنْ تِلْكَ أَنْ فِي جَنْسِهِ أَقْوَالٌ      كَيْفٌ إِضَافَةٌ أَوْ انْفِعَالٌ  
 فَلْيُذَرَّ بَعْدَمَا تَشْكُكُ عُلْمٌ      أَنَّ هُنَا نَقْشًا بِعَقْلِنَا رُسِمَ

فَفِينَا الْإِنْفِعَالَ مِنْ مَرْسُومٍ لَهُ إِضَافَةٌ إِلَى الْمَعْلُومِ  
فَتَخْرُجُ النَّسْبَةُ وَإِنْفِعَالٌ عَمَّا لَهُ عِلْمًا وَكَيْفًا قَالُوا

وَمِنْ تِلْكَ الْأَبْنَاءِ تَقْسِيمُهُ

وَهُوَ حُصُولِيٌّ كَذَا حُضُورِيٌّ فِي الذَّاتِ مَا الْحُضُورُ بِالْمَحْضُورِ  
بَلْ ثَابِتٌ فِي الْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ كَصُورٍ فِي عِلْمِنَا الْحُصُولِيُّ  
فَأَوَّلُ صُورَةٍ شَيْءٍ حَاصِلَةٌ لِلشَّيْءِ وَالثَّانِي حُضُورُ الشَّيْءِ لَهُ  
وَالْعِلْمُ تَفْصِيلِيٌّ أَوْ إِجْمَالِيٌّ كَذَلِكَ فِعْلِيٌّ أَوْ إِنْفِعَالِيٌّ  
فِعْلِيُّهُ مَا سَبَبُ الْمَعْلُومِ وَالْإِنْفِعَالِيُّ مِنَ الْمَرْسُومِ  
فِي الْعَقْلِ بَعْدَمَا فِي الْأَعْيَانِ حَصَلَ فِي أَوَّلٍ يَحْضُلُ غِبًّا مَا عَقِلَ

غُرَّرَ فِي الْأَعْرَاضِ النَّسْبِيَّةِ

فَمِنْهَا الْأَيْنُ وَالْمَتَى

هَيْئَةُ كَوْنِ الشَّيْءِ فِي الْمَكَانِ أَيْنُ مَتَى الْهَيْئَةُ فِي الزَّمَانِ  
هَيْئَةُ مَا يُحِيطُ بِالشَّيْءِ جِدَةً بِنَقْلِهِ لِنَقْلِهِ مُقَيَّدَةٌ  
الْوَضْعُ هَيْئَةُ لِشَيْءٍ حَاصِلًا مِنْ نِسْبَةِ الْأَجْزَاءِ بَعْضُهَا إِلَى  
بَعْضٍ وَمِنْ نِسْبَتِهَا لِخَارِجٍ لِلْكَوْنِ بِالْحِسِّ مُشَارًا قَدْ يَجِي

الْفِعْلُ تَأْثِيرًا بَدَأَ تَدْرُجًا      تَأَثَّرُ كَذَلِكَ الْأَنْفِعَالُ جَا  
 إِنَّ الْمُضَافَ نِسْبَةً تَكَرَّرُ      مِنْهُ الْحَقِيقِيُّ وَمَا يَشْتَهَرُ  
 وَفِي الْمُضَافِ الْأَنْعِكَاسُ قَدْ لَزِمَ      تَكَافُؤُ فِعْلًا وَقُوَّةَ حُنِمَ  
 اخْتَلَفَ الْمُضَافُ أَوْ تَشَاكَلَا      وَيَعْرِضُ الْجَمِيعُ حَتَّى الْأَوَّلَا



# شرح غرر الفوائد



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- الحمد لله المتجلّى بنور جماله على الملك والملكوت ، المحتجب في عزّ جلاله  
بشعشة اللاهوت عن سكران الجبروت ، فضلاً عن قطّان الناسوت ؛ أنار بشروق  
وجهه كلّ شئ ، فنفذ نوره بحيث أفنى المستنير ، وأعار لمشاهده طرفاً منه ، فبعينه راه ٣  
المستعير ، وعند كشف سبحات جلاله ، لم يبق الاشارة والمشير ؛ فنه المسير واليه المصير .  
والصلوة والسلام على المجلى الأتمّ ، سيد ولد آدم ، المستشرق بنور عقله الكلىّ عقول  
من تاخر ومن تقدّم ، المتعلّم في مدرّس « علّمك ما لم تكن تعلم » ، وهو بصورته ، وان ٦  
لم يخطّ بيمينه ، فقد كان بمعناه اعلی القلم بيّن اصبعى ربّه الأكرم ، وهو بنفسه الكتاب  
الحكيم المحكم الذى فيه جوامع الكلم ولطائف الحكم ، وفي باطنه النقطة الراسمة لكلّ  
الحروف المعجم ؛ « انّ هذا القرآن يهدى للّتى هى اقوم » ؛ وآله ، معادن العلم والحكمة ، ٩  
ومجامع الحلم والعصمة ، الذين هم لسماء الولاية نور وزين ، وشموس يرفع بها كلّ ربّ  
وربّين ، ولا يعترىها كسف و غيم و غيّن ، القديسون المبرّثون عن كلّ نقص وشين ،  
والصّدّيقون المعروفون عن كلّ زين وميّن ، أولئك الذين من عاش اليوم ملأ الكفّ ١٢  
بموالاتهم من كلّ عيّن ، سادّ وعادّ غداً ، وانّ له جنّتين ، ومن كان صفر الكفّ  
عنها ، خاب وآب بخفىّ حنين ؛ وعلى اصحابه واتباعه الفائزين به فى النشأتين .
- وبعد فاقول : هذا زمان محلّ الحكمة وقلّة نزول أمطار اليقين من سحاب ١٥  
الرحمة ، لكثرة ذنوب اهل الغفلة والجهل . فانسدّ عليهم أبواب سماء العقل ، وحرّموا  
عن معرفة ربّ الفلق بالوغل فى العشق بالغسق . وقد فرغوا عن الحقّ الى الأباطيل ،  
وعكفوا على الزخارف والتأثيل ، ولم يتمكّنوا عن سياحة ديار الكلّيات ، وسباحة بحار ١٨



- الحقائق المرسلات ، لأجل استبدال الباقيات الصالحات بالجزئيات الدّائرات . فلهم الغبن  
 الأفحش وسمّ ناب الأرقش . انّ «الذين اشتروا الضلالة بالهدى<sup>١</sup> فما ربحت تجارتهم» .
- ٢ فغايات حرّكاتهم واهية وهيمية ، وأغراض طلباتهم وانية ونية . فنبأ لهمتهم المنحطة  
 وشيئتهم الرّاضية بأذون خطّة . « ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ، ويلهمهم الأمل ، فسوف يعلمون » .  
 افحسبوا ان يتركوا سدى ولم يستعقبه يومهم غدا؟ هيئات هيئات ، ! « انّ اجل الله لآت » .
- ٦ وائى لما رأيت الحكمة نسجت عليها عناكب النّسيان ، ونبذ شخصها مع سُودده  
 فى زاوية الخمول والهجران ، وهو كسلطان رعاياه طفوا عليه ، وصلاحهم فى اللّجاء اليه ،  
 سيّما العلم الالهى الذى له الرياسة الكبرى<sup>١</sup> على جميع العلوم ، ومثله كمثل القمر البازغ فى  
 النّجوم ، فالتجأت الى الله تعالى ، ولذتُ بفنائه ، وتعلّقت بذيل سخائه فاجذت قراح سعيي ،  
 واجلت قداح رائي ، وخضت فى بحر التفكير ، وغصت لاستخرج شيئاً من الدر . فألهمت  
 ان اكسى ملاح المطالب العالية بحلل النّظم ، حتّى لا ولى الاذواق السّليمة ، وترغيباً  
 ١٢ لذوى الأشواق المستقيمة ، لما هو مشاهد من الشّوق الوافى والتّوق الكافى الى النّظم فى  
 الطّبع الصّافى . فنظمت تلك التّلالى فى سلك القوافى . فجاءت المطالب العالية كملوك  
 متوّج بتيجان التّفقية هاماتها ، و ان كانت اكسية التعابير ، ولو بالنثر ، قاصرة عن قاماتها .
- ١٥ ألا انّ ثوباً خيط من نسج تسعة<sup>١</sup> وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر!  
 نعم ، البحر لا يسعه الجرّة وأين الأرض السّفلى من الجرّة ، والثرى<sup>١</sup> من الثرى ،  
 والعقب من الحيّا ، والقطرة من الدّاما ، و ذرة الهبا من الدرة البيضاء !
- ١٨ ثمّ انه لما برز ولم يخلُ عن اغلاق لازم لنظم المطالب ، وان لم يخل ذواللبّ  
 هذا من المثالب ، شرحته شرحاً يذلل صعابه ، ويكشف عن وجه الأسرار نقابه ، متجنباً  
 عن الاطناب ، مخافة ملالة الأصحاب ، ملتزماً وفور جامعيّة المسائل واحتوائه على الدلائل .  
 ٢١ فهلّموا الى هذا الرّجز والمعنى المبسوط باللفظ الموجز ؛ واحفظوا هذا النّظم  
 الفذّ الذى يطرب الأسماع وتلذّ ، احتذاء بالعقول حذو القذّ بالقذّ ، لتظفروا بمعرفة  
 جوده النظام الصّادر من جود الوجود التّام ، بل فوق التّام . و عليكم بهذا النثر الرّقيق  
 ٢٣ الرّافع الطّائر عقاب معناه البارع على أوج بحضيضه النّسر الواقع فوق السّماء السّابع ،

لیجمع فیکم بفرائد فوائده تنائر لآلی الوجود ، و یبلغکم المقام المحمود ، بعون الله الملک الودود . فانتھزوا الفرصة ، وانتھضوا ، وتعلّموا الحکمة ، وتمّموا الکلمة ، واستجلبوا فیض والرحمة . انّ الله هو الکریم الوهاب . و مرّوا نفوسکم ان لا تمرّ بملاهی خطواتها ، ۳ وملاعب هفواتها ، و مثاقف کبواتها ، و مواقف لاتها و مناتها ولات حین توان . فاجعلوا ديدنکم رفض عالم الديدان ، و نفض اغبرة عالم الحدّثان ، لاقتناص العلم والعرفان ؛ فلعلّ آن الترحّل قد آن ، کما قال الله تعالى شأنه العزيز الحميد ، فی کتابه الکریم المجید : « اولم ينظروا الى ما خلق الله من شیء ، وان عسی ان یكون قد اقترب اجلهم ؟ » فبایّ حدیث بعده یؤمنون ؟ » فاختلفوا الى باب الملأ الاعلیٰ ، وراودوا المعلم الشدید القوى ، وراجعوا الیه مرّة بعد اولیٰ ، وکرّة بعد اخرى ، تفوّزوا بالوصول الى الغایة القصویٰ بعناية من ۹ الیه الرّجعی . انّہ هو الموفق المعین وبه استعین .

• یا واهِبَ الْعَقْلِ لَكَ الْمَحَامِدُ ، \* الى جنّابک انتھى المقاصدُ .

الھبة افادة ما ینبغی للعوض ولا لغرض . والمراد بالعقل : امّا العقل الکلّی الذی هو ۱۲ کصورة للعالم الطبیعی وکفصل مُحصّل له ، و بالجملة جهة وحدة له ، وقد کانت النفوس متوسّطة فی قبول تلك الفائدة والعائدة ؛ و امّا المراد به العاقل المستکملة بالحکمتین العلمیة والغملیة . والثانی هو الأنسب بالمقام . و فی هذا اللفظ براعة استهلال بالنسبة الى ۱۵ الفنّ والکتاب . و فی المصراع الاول اشارة الى انّ الله جلّ جلاله هو المبدء ، و فی الثانی الى انّہ المنتهى ؛ « کما بدأ کم تعودون » .

• یا مَنْ هُوَ اخْتَفَى الْفِرَطِ نُورِهِ ، اى لاحجاب مسدول ولا غطاء مضروب ۱۸

بینه و بین خلقه ، الا شدّة ظهوره وقُصور بصائرنا عن اکتناه نُوره ، اذ المحيط الحقیقی لا یصیرُ محدوداً مستوراً . فالحجاب مرجعه امر عدیّ ، هُوَ قُصور الادراک . و هو \* الظّاهِرُ الباطِنُ فی ظُهورِهِ ، اى فی عین ظهوره باطنٌ ایضاً ، لما عامت من قُصور ۲۱ المدارک . و ان جعلت کلمة « فی » للسببیة کان المصراع الثانی کالنتیجة للأوّل . و فیه تحلیة للساننا بذکر اسمیه الشرّیفین . \* یَنُورُ وَجْهِهِ - هو نور الوجود المُنبسط المشار الیه

بقوله تعالى شأنه العزيز: «إِنَّمَا تَوَلَّوْا فُتْمَ وَجْهِ اللَّهِ» - اسْتَغْنَارَ كُلُّ شَيْءٍ ، أَى كُلِّ  
 مهية من مهيئات عوالم الأرواح والأشباح ، \* وَعِنْدَهُ نُورٌ وَجْهُهُ سِوَاهُ ، وجوداً  
 كان أو مهية ، فَيُ . أما الوجود الخاص ، فظاهر ؛ وأما المهية ، فمع كونها ظلمة ،  
 إطلاق الفى عليها باعتبار أصل التعلق بالغير .

\* ثُمَّ بَعْدَ حَمْدٍ وَاجِبِ الْوُجُودِ عَلَى النَّبِيِّ الْخَتْمِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ،  
 هَادِي الْأُمَّةِ ، هداية تكوينية بباطنه ، وتشريعية بظاهره ، \* وَآلِهِ الْغُرُّ - جمع  
 الأغرة ، من الغرة بياض الوجه - اذ بأنوارهم تَلَأَلَّتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُونَ ،  
 صَلَوةَ جَمَّةٍ .

\* وَبَعْدُ ، أَى بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ ، فَالْعَبْدُ الْأَنِيمُ الْمُحْتَاجُ إِلَى رَحْمَةِ الْبَارِي ،  
 الْهَادِي ابْنَ الْمَهْدِيِّ السَّبْزَوَارِي ، أَوْتِيَا كِتَابَهَا يَمِيناً ، وَحُسْبَا حَسَاباً يَسِيراً ، \* لَا زَالَ  
 مَهْدِيّاً إِلَى الرَّشَادِ - دعاء لنفسه - \* يَقُولُ مُتَبَجِّحاً مَسْتَظْهِراً بِأَنَّهُ لَيْسَ فِي كِتَابِهِ  
 هَذَا إِلَّا الْمَطَالِبُ الْحَقَّةُ الْخَالِصَةُ النَّقِيَّةُ وَالْفَوَائِدُ الْمُهَيَّيَّةُ مِنَ الْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ : هَذَا وَمُأَقْرَءُ  
 كِتَابِيَّةٍ - اقتباس من الوحي الالهي - \* مَنْظُومَتِي لِسُقْمٍ جَهْلٍ شَافِيَةٍ - هذا  
 الْمَصْرَاعُ فِي مَوْضِعٍ تَعْلِيلٍ لِلْمَصْرَاعِ الْأَوَّلِ - \* نَظَمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي  
 سَمَّيْتُ ، أَى عَلَّتْ ، \* فِي الذِّكْرِ ، أَى الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ، بِالِاخْتِيارِ الْكَثِيرِ  
 سُمِّيَتْ . قَالَ تَعَالَى وَتَبَارَكَ : «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً» ؛ لِأَنَّ الْحِكْمَةَ  
 هِيَ الْإِيمَانُ الْمَشَارَالِيهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ»  
 الْآيَةِ ؛ وَهِيَ الْمَعْرِفَةُ بِقَوْلِ الْحُكَمَاءِ : الْحِكْمَةُ صَيْرُورَةُ الْإِنْسَانِ عَالِماً عَقْلِيّاً مُضَاهِياً لِلْعَالَمِ  
 الْعَيْنِيِّ ؛ وَلِأَنَّ الْحِكْمَةَ كَمَا قَالُوا : أَفْضَلُ عِلْمٍ بِأَفْضَلِ مَعْلُومٍ . أَمَّا أَنَّهَا أَفْضَلُ عِلْمٍ ، فَلِأَنَّهَا  
 عِلْمٌ يَقِينٌ ، لَا تَقْلِيدَ فِيهِ أَصْلاً ، بِخِلَافِ سَائِرِ الْعُلُومِ ، وَلِأَنَّ فَضِيلَةَ الْعِلْمِ أَمَّا بِفَضِيلَةِ  
 مَوْضُوعِهِ ، أَوْ بِوَثَاقَةِ دَلَالَتِهِ ، أَوْ بِشِرَافَةِ غَايَتِهِ ؛ وَالْكَلِّ حَقٌّ هَذَا الْعِلْمُ ، بِالْحَاجَةِ إِلَى  
 الْبَيَانِ . وَأَمَّا أَنْ مَعْلُومَهَا أَفْضَلُ الْمَعْلُومَاتِ ، فَلِأَنَّ الْمَعْلُومَ بِهَا هُوَ الْحَقُّ تَعَالَى شَأْنُهُ ،  
 وَصِفَاتُهُ ، وَأَفْعَالُهُ الْمُبْدَعَةُ وَالْمَخْتَرَعَةُ وَالْكَائِنَةُ ، وَمَا يَقْرَبُ مِنْ ذَلِكَ ؛ وَالْمَعْلُومُ فِي غَيْرِهَا

ليس الاّ الأعراض، كالكميّات أو الكيفيّات أو الحركات، أو مايجرى مجراها، \* لاقتْ  
 اى الحكمة المتعالية او المنظومة ، باعتبار اشتغالها على مسائل الحكمة المتعالية - وقِس عليه  
 الضمير في البيت الثاني - بِرَسْمِ اى بأن يحرّر، بِمِدَادِ النُّورِ \* فِي صَفَحَاتٍ مِنْ - ٣  
 بيانيّة - خُدُودِ الحُورِ ، \* أَبْحَارُهَا مَشْحُونَةٌ مِنْ دُرَرٍ ، \* بُسْتَانُهَا مُوشَحٌّ  
 بِالزُّهَرِ .

\* سَمَّيْتُ هَذَا . عائد الى الكتاب ؛ لم نقل « هذى » ، وقالقولنا « فيها » ، رعاية  
 للتّرصيع - غُرَرِ الْفَرَائِدِ . الفريدة هى الجوهرة النفيسة ، والدرّ اذا نظم . والغرر جمع  
 الأغرّ . واما الغرر فى عنوانات مسائل الكتاب ، فاما هكذا ، واما بفتح الاول، مصدر  
 « غرّ وجهه » ، اى ابيضّ وصار ذا غرة \* أَوْدَعْتُ فِيهَا عُقَدَ الْعَقَائِدِ - هذا من ٩  
 قبيل لجين الماء .

\* فَتَهَا أَنَا الْخَائِضُ فِي الْمَقْصُودِ ، \* يَعُونِ رَبِّي وَاجِبِ الْوُجُودِ ، \*  
 \* أَزِمَةُ الْأُمُورِ طُرّاً بِيَدِهِ ، \* وَالْكُلُّ مُسْتَمِدَّةٌ مِنْ مَدَدِهِ . هذا البيت فى ١٢  
 مَوْضِعِ التعليل ، و المصراع الاول اشارة الى التوحيد الذاتى ، والثانى الى الأفعالى . \* إِنَّ  
 كِتَابَنَا مُشْتَمِلٌ عَلَى مَقَاصِدٍ ، \* وَكُلُّ مَقْصَدٍ مُشْتَمِلٌ عَلَى فَرَائِدٍ . \* فالْمَقْصَدُ  
 الاولُ فِيمَا هُوَ عَمّ ، أى فى الأمور العامة ، وهى فى الالهى كالسّماع الطبيعى ١٥  
 المسمّى ' بسمع الكيان فى العلم الطبيعى . \* أوليه اى الفريدة الاولى من المقصد الاول  
 كَانَتْ فى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ



المقصد الأول

في الأمور العامة

وفيه فرائد

الفريدة الأولى

في

الوجود والعدم

## غُرِّرُ فِي بَدَاهَةِ الْوُجُودِ

- وانّه غنىّ عن التعريف الحقيقى ، وانّ ما ذكروا له من المعرّفات تعريف
- ٢ لفظى . «مُعَرَّفُ الْوُجُودِ» ، كالثابت العين ، والذى يمكن أن يخبر عنه ، او غير ذلك ،  
شَرَحَ الْأَسْمَ اى مطلب ما الشارحه ، وهو ما يقال بالفارسيّة «باسخ پُرسش نخستين» .
- قال الشيخ الرئيس فى النجاة : انّ الوجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم لانه مبدء اوّل
- ٦ لكلّ شرح فلا شرح له بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شئ . «وَلَيْسَ اى المَعْرِفِ  
بِالْحَدِّ حَيْثُ اِنَّ الْوُجُودَ بَسِيطٌ ، لافصل له ولا جنس له ، كما سيجى ، ولا بالرّسم .  
لانّ الرّسم يكون بالعرضيّ الذى من الكلّيات الخمس التى مقسمها شيئية المهيّة ،
- ٩ والوجود وعوارضه ليست من سنخ المهيّة ؛ ولانّ المَعْرِفَ لابد ان يكون اظهر واجلى  
من المَعْرِفِ ، ولا اظهر من الوجود . مَفْهُومُهُ اى مفهوم الوجود من اَعْرِفِ الْأَشْيَاءَ ،  
«وَكُنْهُهُ» وهو الحقيقة البسيطة التوريّة التى حيثيّة ذاتها حيثيّة الاباء عن العدم .
- ١٢ و منشأية الآثار ، والتّى ذلك المفهوم البديهى عنوانه فى غَايَةِ الْخِفَاءِ .
- وبهذا البَيّت جمع بين قول من يقول انّه بديهى اى مفهومه ، وقول من  
يقول انّه لا يتصور أصلا ، اى حقيقته وكنهه ، اذ لو حصلت فى الذّهن ، فامّا ان
- ١٥ يترتب عليها آثارها ، فلم يحصل فى الذّهن . اذ المَوْجُود فى الذّهن مالا يترتب عليه  
الآثار المطلوبة منه ؛ واما ان لا يترتب فلم يكن حقيقة الوجود التى هى عَيْنُ مَنَشَأَةِ  
الآثار . وأيضاً كلّما يرسم بكنهه فى الأذهان ، يجب ان يكون مهيّته محفوظة مع تبدل
- ١٨ وُجُودِهِ ، والوجود لامهيّة له ، ومهيّته التى هو بها هُوَ عَيْنُ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ ، ولا  
وُجُودَ زائدَ عَلَيْهَا حتّى يزول عنها وتبقى نفسها محفوظة فى الذّهن .

## غُرُّ فِي أَصَالَةِ الْوُجُودِ

٣ إعلم انّ كلّ ممكن زَوْجٌ تركيبيٌّ ، له مهيةٌ وُجُودٌ. والمهية التي يقال لها الكلّي الطبيعي مايقال في جواب ماهو. ولم يقل احدٌ من الحكماء باصالتها معاً ، اذ لو كانا اصليّين لزم ان يكون كلّ شئٍ شيئين متباينين ، ولزم التركيب الحقيقي في الصّادر الأوّل ، ولزم ان لا يكون الوجود نفس تحقّق المهية وكونها ، وغير ذلك من التّوالى الفاسدة. بل اختلفوا على قولين :

٦ احدهما انّ الأصل في التّحقّق هو الوجود ، والمهية اعتباريّة ومفهومة حاك عنه متّحد به ، وهو قول المحقّقين من المشائين ، وهو المختار كما في النّظم : \* **إِنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنَا أَصِيلٌ** .

٩ وثانيهما انّ الأصل هو المهية والوجود اعتباري . وهو مذهب شيخ الاشراق شهاب الدّين السّهروردي - قدّس سرّه - وهو المشار اليه بقولنا : \* **دَلِيلُ مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلٌ** : مثل انّ الوجود. لو كان حاصلًا في الأعيان ، لكان موجوداً ، فله ايضاً وجودٌ ، ولو وجوده وجودٌ ، الى غير النّهاية . وهو مزيف بانّ الوجود موجودٌ بنفس ذاته ، لا بوجود آخر ؛ فلا يذهب الأمر الى غير النّهاية . وقس عليه سائر ادلّته المذكورة بأجوبتها في المطولات . ولا نطيل هذا المختصر بذكرها .

١٥ ثمّ اشرنا الى بعض ادلّة المذهب المنصّور . وهي ستة .  
الأوّل قولنا : \* **لِأَنَّهُ مُتَّبِعٌ كُلِّ شَرَفٍ** ، حتّى قال الحكماء : مسألة انّ الوجود خيّر بديهيّة . ومعلوم أنّه لا شرف ولا خير في المفهوم الاعتباري .

١٨ والثاني قولنا : \* **وَالْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوَيِ الْكَوْنِ** ، اي الكون الخارجيّ والكون الذهني ، يفتي باثبات المطلوب ، بيانه انّ المهية في الوجود الخارجيّ يترتب عليها



الآثار المطلوبة منها ، وفي الوجود الذهني بخلافه ؛ فلو لم يكن الوجود متحققاً ، بل المتحقق هي المهيّة ، وهي محفوظة في الوجودين بلاتفاوت ، لم يكن فرق بين الخارجي والذهني . والتالي باطل ، فالمقدم مثله . ٣

والثالث قولنا : \* كذا يفي باثبات المطلوب لزوم السبق بالذات في العليّة أى في كون شئ علة لشئ ، \* مع عدم جواز التشكيك في المهيّة . بيانه انه يجب تقدم العلة على المعلول ، ولا يجوز التشكيك في المهيّة ؛ فاذا كانتا من نوع واحد او جنس واحد ، كما في علة نارلنار ، او عليّة الهيولى والصورة للجسم ، او العقل الأول للثاني ، وكان الوجود اعتبارياً ، لزم كون المهيّة النوعيّة الناريّة مثلاً ، في انها نار ، متقدمة ، والمهيّة الناريّة ، في انها نار ، متأخرة ؛ والمهيّة الجنسيّة الجوهرية في انها جوهر ، متقدمة ، بما هي في العلة ، وهي في انها جوهر متأخرة ، بما هي في المعلول ، فيلزم التشكيك في الذاتى . وقد جمّع جم غفير منهم بين اعتباريّة الوجود ونفى التشكيك في المهيّة ، وعلى القول باصالته . فالمتقدم والمتأخر ، وان كانا مهيّة ، لكن مافيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقى . ٦ ٩ ١٢

والرابع قولنا : \* كون المراتب ، مراتب الشّديد والضعيف الغير المتناهية ، كما دلّ عليه قولنا : في الاشتداد ؛ لان الاشتداد حركة ، والحركة متصلة ، وكل متصل يمكن أن يفرض فيه حدود غير متناهية \* أنواعاً لكل منها مهيّة متحصّلة استناراً للمراد . بيانه ان مراتب الشّديد والضعيف في الاشتداد ، كالاستحالة ، انواع متخالفة عندهم . وتلك المراتب غير متناهية حسب قبول المتصل انقسامات غير متناهية . ١٥ ١٨

فلو كان الوجود اعتبارياً ، كان في الوحدة والكثرة تابعاً للمنزاع منه ، اعنى المهيّات ، وهي هنا غير متناهية متصلة ، كان انواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين ، المبدء والمنتهى ؛ بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة ، فانه كخيوط ينظم شتاتها ، ولا ينقسم به متفرقاتها ، فكان هنا امر واحد ، كما في الممتدات القارة أو غير القارة ، حيث ان كثرتها بالقوة . ٢١

والخامس قولنا : \* كَيْفَ لا يكون الوجود أصلاً في التحقق ، وَبِالْكُونِ ،  
 المراد به ما يرادف الوجود ، عَنِ اسْتِواءٍ ، أى استواء نسبة الوجود والعدم ، متعلق  
 بقولنا : \* قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الْأَشْيَاءِ ، أى المهيئات ، اذ الشئ بمعنى المشئ وجوده ، ٣  
 وهو المهيئة . وبيان هذا الوجه بحيث يدفع توهم المصادرة أنه ، باتفاق الفريقين ،  
 المهيئة من حيث هى لَيْسَتْ الا هى ، وكانت بذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم .  
 ولو كان الوجود اعتبارياً ، فما المخرج لها عن الاستواء ؟ وبم صارت مستحقة لحمل ٦  
 موجود ؟ فان ضمّ معدوم الى معدوم لا يصير مناط الموجودية . وقول الخصم ان  
 المهيئة من حيث هى ، وان كانت فى حدّ الاستواء ، ألا انها من حيثية مكتسبة من  
 الجاعل بعد الانتساب إليه ، صارت مصداقاً لحمل الموجود ، خالٍ عن التحصيل ؛ ٩  
 اذ بعد الانتساب ، ان تفاوتت حالها ، فما به التفاوت هو الوجود ، وان تخاشى الخصم عن  
 اسمه ، وكانت تلك الاضافة اشراقية ، لامقولية ، لانها اعتبارية كالوجود الاعتباري ؛  
 وان لم تفاوت ، ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود ، لزم الانقلاب ؛ وان لم ١٢  
 تستحق كانت باقية على الاستواء هذا خلف .

والسادس قولنا : \* لَوْ لَمْ يُؤْصَلْ الوجود ، وَحَدَّةٌ مَحْصَلَتْ ، \* اذْ غَيْرُهُ ،  
 وهو المهيئة ، لان اصلها محل النزاع ، مَثَارُ كَثْرَةٍ أَتَتْ . واذا كان كذلك ، \* ١٥  
 مَا وَحَدَّ الْحَقُّ وَلَا كَلَمَتُهُ وَلَا صِفَاتُهُ إِلَّا بِمَا ، أى بحقيقة الوجود الذى الْوَحْدَةُ  
 دَارَتْ مَعَهُ . بيانه انه لو لم يكن الوجود اصيلاً ، لم يحصل وحدة اصلاً ، لان المهيئة  
 مَثَارُ الْكَثْرَةِ ، وفطرتها الاختلاف ، فان المهيئات بذواتها مختلفات ومتكثرات ، وتثير غبار ١٨  
 الكثرة فى الوجود . فان الوجود يتكثرنوع تكثرتكثر الموضوعات ، كما ان الوجود مركز  
 يدور عليه فلك الْوَحْدَةِ . وإذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد الذى هو الهووية ،  
 كالانسان كاتب ، والكاتب ضاحك ، اذ المفروض ان جهة الوحدة ، وهى الوجود ، ٢١  
 اعتبارية ، والاصل هو شيئية مهية الانسان ومفهوم الكاتب والضاحك . والمفاهيم ذاتيتها  
 الاختلاف ، وتصحح الغيرية ، وأين احدها من الآخر ، لالهووية ، ولم يتم مسألة  
 التوحيد التى هى اس المسائل ؛ لا توحيد الذات ، لانه اذا كانت المهيئة أصلاً ، ٢٤

لا يكون بين الواجبين المفروضين ما به الاشتراك، حتى يتركب كل منهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، لأنّ المفروض أنّ ذاتها المهيّة، والمهيّات متخالفات بالذّات. فلم يستقم استدلالهم على التّوحيد بلزوم التّركيب. ولا توحيد الصّفات، لانه اذا كان الوجود اعتبارياً، لا يمكن أن يحكم العقل بأنّ مفاهيم العلم والارادة والقُدرة وغيرها من الصّفات الحقيقيّة واحدة، ولا هي مع الذّات المقدّسة الوجوبية واحدة، اذ المفروض ان لاجهة واحدة، هي الوجود، فيها، حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة، وفي مرتبة مفاهيمها متغايرة كلّ مع الآخر، والكلّ مع الذّات المقدّسة الموصوفة بها، لانّها أيضاً على هذا التقدير مهيّة من المهيّات. فيلزم الكثرة حسب كثرة الصّفات مع الذّات. ولا توحيد فعل الله وكلمته، لانه على هذا، لم يكن الصّادر الا المهيّات المتخالفة التي لكلّ منها جواب عند السّؤال عنه بما هو، ويقال في حقّها: أين المجرّد من المادّي، وأين السّماء من الأرض وأين الانسان من الفرس، وهكذا. فاين وجه الله الواحد المشار اليه بقوله تعالى: «أينما تولّوا فثمّ وجه الله». ومعلوم أنّ وجه الواحد واحد. وانّ كلمة كن الواحدة المدلول عليها بقوله تعالى: «وما أمّرنّا الاّ واحدة». بخلاف ما إذا كان الوجود الذي يدور عليه الواحدة، بل هي عينه، اصيلاً، فانه يتوافق فيه المتخالفات، ويتشارك فيه المتمايزات. وهو الجهة النّورانية التي انطمس فيها الظلّات، وهو كلمته ومشيتّه ورحمته وغيرها من الصّفات الفعلية.

## غُرُّ فِي اشْتِرَاكِ الْوُجُودِ

هذه المسألة ايضاً من امتهات المسائل الحكيمية ، ومنها يستنبط حقيقة مذهب  
الفهلويين الذي سيجي ذكره . فانه اذا كان مفهوم الوجود مشتركاً فيه لجميع الأشياء ،  
ومعلوم ان مفهوم واحد لا ينتزع من حقايق متباينة بما هي متباينة ، لم يكن  
الوجودات حقايق متباينة ، بل مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك . والدليل عليه من وجوه :  
الأول ما اشير اليه بقولنا : \* يُعْطَى اشْتِرَاكُهُ ، اى اشتراك الوجود معنى ،  
صُلُوحُ الْمَقْسَمِ ، بان يقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ، ووجود  
الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ، وهكذا . والمقسم لابد وان يكون مشتركاً  
بين الأقسام .

والثاني ما اشير اليه بقولنا : \* كَذَلِكَ ، اى يُعْطَى اشتراكه اتِّحَادُ مَعْنَى  
الْعَدَمِ ، اذ لا تمايز في العدم ، والوجود نقيضه ، ونقيض الواحد واحد ، وآلا ارتفع  
النقيضان .

والثالث انه لَيْسَ اعْتِقَادُهُ ، اى اعتقاد الوجود ، اَرْتَفَعَ . اِذَا اى حين  
التَّعَيُّنِ ، كالجوهريّة او العرضيّة - وهو كلفظ « الخصوصية » في قول صاحب  
حكمة العين : « وآلا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية » - اعْتِقَادُهُ ،  
مبتداء ، خبره امْتَنَعَ ، والجملة خبر للتعيين . تقريره : انا اذا اقمنا الدليل على ان العالم  
لا بد له من مؤثر موجود ، اعتقدنا وايقناً بوجود المؤثر ، ثم لو حصل لنا التردد في  
انه واجب اوجوهر أو عرض ، لم يقدح ذلك التردد في الاعتقاد المذكور . فاذا  
اعتقدنا انه واجب ، ثم بدل ذلك الاعتقاد باعتقاد انه ممكن ، ارتفع الاعتقاد بانه  
واجب ، ولا يرتفع الاعتقاد بانه موجود . فلو لا اشتراكه ، لارتفع الاعتقاد بكونه  
موجوداً بارتفاع اعتقاد انه واجب . والتالى باطل ، فالمقدّم مثله .

٢ • وَالرَّابِعُ: أَنَّ كُتْلًا مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْآفَاقِيَّةِ وَالْأَنْفِيسِيَّةِ آيَةُ الْعَجَلِيلِ، جَلَّ جلاله، وعلامته، كما قال في كتابه المجيد: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». وعلامة الشيء لاتباينه من جميع الوجوه، بل يكون كالفئ من الشيء. وهل يكون الظلمة آية النور، والظل آية الحرور؟ فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين الموجودات، لما كانت آياته تعالى، والحال أن الموجودات، بما هي موجودات، آيات له تعالى، مسطورة في كتابه التكويني الآفقي، وكتابه التكويني الأنفي، كما ذكر في مواضع من كتابه التدويني الموافق لها، موافقة الوجود الكتي واللفظي للوجود الذهني والعيني.

١٢ \* وَالْخَامِسُ أَنَّ خَصْمَنَا، كَابِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيَّ وَابِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيَّ وكثير من معاصرنا من غير أهل النظر، النافين للاشتراك المعنوي، حذراً من المشابهة والسنخية بين العلة والمعلول، والحال أن السنخية — كسنخية الشيء والفئ من شرائط العلوية والمعلولية، قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ: أَيْ عَنْ مَعْرِفَةِ ذَاتِهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ. لَأَنَّا إِذَا قُلْنَا أَنَّهُ مَوْجُودٌ، وَفَهَمْنَا مِنْ ذَلِكَ الْمَفْهُومِ الْبَدِيهِ الْوَاحِدِ فِي جَمِيعِ الْمَصَادِقِ — وَأَنْ كَانَ بَعْضُ مَصَادِقِهِ فَوْقَ مَا لَا يَتَنَاهَى بِمَا لَا يَتَنَاهَى، عِدَّةٌ وَمُدَّةٌ وَشِدَّةٌ، وَغَيْرُهُ كَانَ مَحْدُوداً، وَفِي عَيْنِ مَحْدُودِيَّتِهِ ظُلماً وَفَيْئاً، لَا أَصْلاً وَشَيْئاً — فَقَدْ جَاءَ الْإِشْتِرَاكُ. وَهَؤُلَاءِ يَفْرُقُونَ مِنْهُ وَمَنْ لَوَازِمُهُ، فَرَارَ الْمَزْكُومِ مِنْ رَائِحَةِ الْمُسْكِ. وَأَنْ لَمْ نَحْمِلْ عَلَى ذَلِكَ الْمَفْهُومِ، بَلْ عَلَى أَنَّهُ مُصَادِقٌ لِمُقَابِلِ تِلْكَ الطَّبِيعَةِ وَنَقِيضِهَا، وَنَقِيضُ الْوُجُودِ هُوَ الْعَدَمُ، لَزِمَ تَعْطِيلُ الْعَالَمِ عَنِ الْمُبْدَأِ الْمَوْجُودِ؛ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُ. وَأَنْ لَمْ نَفْهَمْ شَيْئاً، فَقَدْ عَطَلْنَا عَقْلَنَا عَنِ الْمَعْرِفَةِ.

٢١ وكذا إذا قلنا أنه ذات مُدَوَّاتٍ الذَّوَاتِ، وأنه شئٌ مثنى الأشياء، فامّا أن نفهم التلاذات والتلاشي؛ تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً؛ واما أن نعطل. ومثله القول في الصفات. فانّا إذا قلنا أنه عالم أو يا عالم، بعنوان اجراء اسمائه الحسنی في الادعية والأوراد، امّا ان يعنى من ينكشف لديه الشئ. فقد جاء الاشتراك ولوازمه — أولاً، فقد جاء المحذورات الأخر. فعطلوا العقول عن المعارف والاذكار ألا عن مجرد لقلقة اللسان:

وبالجملة، جميع ماسمعنا عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق.

- والسادس : ما اشير اليه بقولنا: \* مِمَّا بِهِ أُيِّدَ الادِّعَاءُ، اى دعوى الاشتراك<sup>۳</sup> المعنوى، مانقله الفخر الرازى فى شرحه للاشارات عن القوم. وهو \* أنْ، مخففة عن المثقلة، جَعَلُهُ، اى جَعَلَ الوجود، قَافِيَةً لآياتِ إِيْطَاءٍ، وهوتكرار القافية المعيب عند البلغاء، فدلَّ على أنَّ له معنى واحداً، ولو كان مشتركاً لفظياً، لم يلزم من الجَعْل المذكور إِيْطَاءً،<sup>۶</sup> كما لو جعل لفظ الْعَيْن قوافى الآيات، بل ينبغى ان يحكم بالتحسين، لانه يصيرها من باب تجنيس القافية المعدود من المحسنات البديعية.

## غُرِّرَ فِي زِيَادَةِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّةِ

خلافاً للأشعري، حَيْثُ يَقُولُ بِعَيْنِيَّتِهِ لَهَا ذَهْنًا ، بِمَعْنَى أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ أَحَدِهِمَا  
 ٢ عَيْنَ الْمَفْهُومِ مِنَ الْآخِرِ، لِأَنَّ الْحَقَّاقِينَ مِنَ الْحُكَمَاءِ قَالُوا بِزِيَادَتِهِ عَلَيْهَا فِي الذَّهْنِ، لَا فِي  
 الْعَيْنِ ، بَلْ وَلَا فِي حَاقِّ الذَّهْنِ، بَلْ بِتَحْلِيلٍ وَتَعَمُّلٍ مِنَ الْعَقْلِ، فَإِنَّ الْكَوْنَ فِي الذَّهْنِ  
 ٦ أَيْضًا وَجُودٌ ذَهْنِي ، كَمَا أَنَّ الْكَوْنَ فِي الْخَارِجِ وَجُودٌ خَارِجِي . لَكِنَّ الْعَقْلَ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ  
 يَلْحَظَهَا وَحْدَهَا، مِنْ غَيْرِ مِلَاحَظَةِ شَيْءٍ مِنَ الْوُجُودَيْنِ ، بِنَحْوِ عَدَمِ الْإِعْتِبَارِ، لَا إِعْتِبَارِ  
 الْعَدَمِ. وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى، بَعْدَ التَّعَمُّلِ الشَّدِيدِ فِي تَخْلِيَةِ الْمَهِيَّةِ عَنِ مُطْلَقِ الْوُجُودِ، لَيْسَتْ  
 الْمَهِيَّةُ، بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ الذَّاقِي، وَجُودًا، وَإِنْ كَانَتْ ، بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ الصَّنَاعِيِّ، وَجُودًا.  
 ٩ وَكَذَا التَّخْلِيَةُ وَالتَّجْرِيدُ.

• إِنَّ الْوُجُودَ عَارِضَ الْمَهِيَّةِ عَرُوضًا ذَهْنِيًّا، يَكْفِيهِ نَفْسُ شَيْئَةِ الْمَهِيَّةِ،  
 لِأَخَارِجِيًّا مُقْتَضِيًّا لَوُجُودِ الْعَرُوضِ سَابِقًا، \* تَصَوُّرًا، وَاتِّحَادًا هُويَّةً فِي الْوَاقِعِ.  
 ١٢ ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى آدِلَتِهِ أَرْبَعَةٍ عَلَى الْعَرُوضِ. الْأَوَّلُ قَوْلُنَا: \* لِصِحَّةِ السَّلْبِ الْمَعْهُودَةِ  
 بَيْنَ الْقَوْمِ بِجَعْلِ الْإِضَافَةِ وَالْإِلَاقَةِ لِلْعَهْدِ، عَلَى الْكَوْنِ فَقَطْ، أَيْ يَصِحُّ سَلْبُ  
 الْوُجُودِ عَنِ الْمَهِيَّةِ، وَلَا يَصِحُّ سَلْبُهَا عَنِ نَفْسِهَا، وَلَا سَلْبُ ذَاتِيَّاتِهَا عَنْهَا. فَلَيْسَ  
 ١٥ عَيْنًا وَلَا جُزْءًا لَهَا.

• وَالثَّانِي قَوْلُنَا: لَا لِفَتْقَارِ حَمْلِهِ، أَيْ حَمْلِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّةِ، إِلَى الْوَسْطِ،  
 أَيْ مَا يَقْرُنُ بِقَوْلِنَا «لَا تَهْ» ، كَمَا عَرَفَهُ الشَّيْخُ. فَقَوْلُنَا: «الْعَقْلُ مَوْجُودٌ». مُفْتَقِرٌ إِلَى  
 ١٨ الدَّلِيلِ. وَحَمْلُ الْمَهِيَّةِ وَذَاتِيَّاتِهَا غَيْرُ مُفْتَقِرٍ إِلَيْهِ، لِأَنَّ ذَاتِي الشَّيْءِ بَيْنَ الثَّبُوتِ لَهُ. فَلَيْسَ  
 عَيْنًا وَلَا جُزْءًا لَهَا.

• وَالثَّلَاثُ قَوْلُنَا: لَا لِنَفِكَالِكَ لِلْمَهِيَّةِ - وَالتَّنْكِيرُ لِلنَّوْعِيَّةِ إِشَارَةٌ إِلَى التَّحْلِيلِ وَالتَّعَمُّلِ  
 ٢١ الْمَذْكُورَيْنِ - مِنْهُ، أَيْ مِنَ الْوُجُودِ، فِي التَّعَقُّلِ، أَيْ نَعْقِلُ الْمَهِيَّةَ، كَمَهِيَّةِ الْمُتَلَثِّ  
 وَنَعْقِلُ عَنْ وَجُودِهَا الْخَارِجِيِّ وَالذَّهْنِيِّ. وَغَيْرُ الْمَغْفُولِ غَيْرُ الْمَغْفُولِ. فَثَبَّتْ زِيَادَتَهُ عَلَيْهَا.

\* والرابع قولنا: لا اتِّحَادَ الْكُلِّ، اى للزُّوم اتِّحَادُ كُلِّ المَهيَّاتِ، لو كان الوجود عَيْنًا لها، لانه معنى واحد، فيكون حَمَلُ الوجود عليها وحَمَلُ بعضها على بعض حملًا أوليًا - لانَّ الكلام في العينية والمغايرة بحسب المفهوم - والتلازم باطل بالضرورة. وعلى هذا التقرير لا يمكن التزام هذا التلازم بناءً على ما نسب الى جماعة من الصوفية من وجدة الوجود، كما في الشوارق؛ لانَّ ما قالوا في مقام وجودها الحقيقي، واما في مقام شيئات المهيَّات والمفاهيم، فلا يمكنهم التزام الاتحاد. ولزُّوم التَّسْلُسِ، لو كان الوجود جزءًا للمهيَّة. بيان اللزوم انه على هذا كان لها جزء آخر موجود، لامتناع تقوُّم الموجود بالمعدوم، فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير جزءًا للجزء، وهكذا، فيلزم ذهاب أجزاء المهيَّة الى غير النهاية، فيمتنع تعقل مهيَّة من المهيَّات بالكنه. وهو باطل، لانا نتصور كثيراً من المهيَّات بجميع ذاتياتها الأولية والثانوية وانكار ذلك مُكابرة. وكون هذا تسلسلاً، ان كانت هذه الأجزاء المترتبة خارجية، ظاهر؛ واما ان كانت اجزاء عقلية، فلانها مُتَّحِدة في الوجود، لا في مقام تجوهر ذاتها، فهي متميزة بحسب نفس الأمر. كيف وهذا ملاك سبقها بالتجوهر؟ هذا على قول القائلين بأصالة المهيَّة. واما على القول بأصالة الوجود، فنقول: اتِّحَادُها في الوجود في مهيَّات البسائط الخارجية، واما في مهيَّات المركبات الخارجية، فهي عين المواد والصور، والتفاوت بالاعتبار. فاذا كانت غير متناهية، يلزم التسلسل لاحالة، ولزوم التسلسل في موضع ما يكفي في المحذورية وفي تحقق الطبيعة.

\* والفرد من الوجود، كالمُطلقِ مِنْهُ، وهو مفهوم الوجود المطلق، والنَحِصَصُ ١٨  
وهي نفس المفهوم مُضافاً الى مهيَّة مهيَّة، بحيث يكون الاضافة داخلية والمضاف اليه خارجاً، \* زِيدَ عَلَيْهَا، اى على المهيَّة، مُطْلَقاً تعميم في الفرد، عَمَّا وَخَصَّ،  
اى عاماً وخاصاً - بيان للاطلاق - . والمراد بالعموم والخصوص هنا السعة والضيق ١٩  
بحسب الوجود العيني الغير المنافي للفردية. وهذا كثير الدَّور على السنتنا طبقاً لأهل الذَّوق. فيُطْلَقون على الوجود الحقيقي الممتنع الصَّدق على كثيرين لفظ الكلّي والعام والمطلق،



وَيَعْنُونَ المحيط الواسع، وعلى نحو مِّنَ الوجود الحقيقي لفظ الخاصّ والمقيّد والجزئى،  
ويعنون المحدود المحاط. ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقيين لفظ الكلّى على ربّ النوع.  
والمقصود انّ هيهنا ثلاثة اشياء، كلّ منها مغاير للمهيّة: المفهوم العامّ البديهي من  
الوجود، وحصصه أفرادها التي هي حقيقة الوجود المنبسط المسمّى بالفيض المقدّس،  
وانحاء الوجودات الخاصّة التي بها يطرد الأعدام عن الماهيّات. والأولان، كما هما  
زائدان على المهيّة، كذلك زائدان على الثالث، وليّسا ذاتيّين له. إنّما الذاتى هو المفهوم  
العامّ للحصص. والاشاعة في المقامات الثلاثة يقولون بالعينيّة، اى ليس هيهنا وجود  
عامّ، ولا حصص منه، ولا افراد له، سوى المهيّات المتخالفة.

## غُرِّرَ فِي أَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى إِنِّيَّةٌ صَبْرَةٌ

- \* وَالْحَقُّ الْأَوَّلُ تَعَالَى شَانَهُ - قال المعلم الثاني : « يقال حقٌّ للقول المطابق للمخبر عنه ، اذا طابق القول ، ويقال حقٌّ للموجود الحاصل بالفعل ، ويقال حقٌّ للموجود الذى لا سبيل للبطلان اليه . والأول تعالى 'حقٌّ' من جهة الخبر عنه ، حقٌّ من جهة الوجود ، حقٌّ من جهة انه لا سبيل للبطلان اليه . لكننا اذا قلنا انه حقٌّ ، فلانه الواجب الذى لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كُـلِّ باطل . » أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خلا اللهِ باطِلٌ انتهى -
- ماهيئتهُ ، اى ما به هو هو ، إنيئتهُ ؛ اضافة الانية اليه تعالى اشارة الى ان المراد عينية وجوده الخاص الذى به موجوديته ، لا الوجود المطلق المشترك فيه ، لانه زائد فى الجميع عند الجميع ؛ فهو صرف النور وبَحَثَ الوجود الذى هُوَ عَيْنُ الوحدة الحقة والهوية الشخصية ؛ \* اِذْ مُقْتَضَى الْعَرُوضِ ، لَوْ كَانَ وُجُودُهُ عَرْضِيًّا لِمَهِيتِهِ بِأَن يَكُونَ شَيْئًا وَوُجُودًا ، كَمَا أَنَّ الْمُمْكِنَ مَهِيَّةً وَوُجُودًا ، مَعْلُولِيَّتُهُ أَى مَعْلُولِيَّةُ الْوُجُودِ الْعَارِضِ ، لَأَنَّ كُلَّ عَرْضِيٍّ مَعْلُولٌ ، حَتَّى أَنَّهُ عَرَفَ الذَّاتِ بِمَا لَا يَعْطَلُ وَالْعَرْضِيُّ بِمَا يَعْطَلُ . فَوُجُودُهُ
- أَمَّا مَعْلُولٌ لِمَعْرُوضِهِ ، وَالْعَلَّةُ مُتَقَدِّمَةٌ بِالْوُجُودِ عَلَى الْمَعْلُولِ ، وَذَلِكَ الْوُجُودُ الَّذِى هُوَ مَلَائِكُ التَّقَدُّمِ أَمَّا عَيْنُ ذَلِكَ الْوُجُودِ الْمَعْلُولِ \* فَتَسَابِقٌ ، هُوَ وَجُودُ الْمَعْرُوضِ ، مَعَ لَاحِظٍ ، هُوَ الْوُجُودُ الْعَارِضُ ، قَلْدِ اتَّحَدَ ، فَيَلْزَمُ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ ؛ وَأَمَّا غَيْرُ ذَلِكَ الْوُجُودِ الْمَعْلُولِ ، فَحِينَئِذٍ نَنْقُلُ الْكَلَامَ إِلَيْهِ - وَالْفَرَضُ أَنَّ الْوُجُودَ عَارِضٌ وَهُوَ أَيْضًا مَعْلُولٌ لِلْمَعْرُوضِ وَهَكَذَا - وَإِلَيْهِ أَشْرْنَا بِقَوْلِنَا : \* أَوْلَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ ، أَى الْوُجُودِ ، لِحَدِّ ، أَى إِلَى حَدٍّ ، فَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ : وَأَمَّا مَعْلُولٌ لَغَيْرِ الْمَعْرُوضِ ، فَيَلْزَمُ
- إمكانه ، اِذْ الْمَعْلُولِيَّةُ لِلغَيْرِ يَنَاقِ الْوَاجِبِيَّةَ . وَإِنَّمَا لَمْ نَتَعَرَّضْ لَهُ لظهور بطلانه ، وَلَكِنْ أَنَّ تَدْرَجَهُ فِي النَّظْمِ ، لِأَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ : أَمَّا مُمَكِّنٌ ، فَيَدُورُ ، وَمُفْسِدَةٌ الدَّوْرُ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ ؛ وَأَمَّا وَاجِبٌ آخَرُ فَيَتَسَلَّلُ ، لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ كَالْكَلَامِ فِي الْأَوَّلِ حَيْثُ أَنَّ عَيْنِيَّةَ الْوُجُودِ لِلذَّاتِ مِنْ خَوَاصِّ الْوَاجِبِ .

غُرِّرُ فِي بَيَانِ الْأَقْوَالِ فِي وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَكَثَرَتِهَا

\* الْفَهْلَوِيُّونَ مِنَ الْحُكَمَاءِ ، وَالْفَهْلَوِيُّ مُعَرَّبُ الْبَهْلَوِيِّ ، الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ

٢ \* حَقِيقَةُ ذَاتُ ، أَيْ صَاحِبَةُ تَشَكُّكِكَ تَعُمُّ \* مَرَاتِباً ، مَفْعُولُ تَعَمُّ ، غِنَى وَفَقْرًا

عَلَى سَبِيلِ التَّمَثِيلِ ، فَكَذَا شِدَّةٌ وَضَعْفٌ ، وَتَقْدَمٌ وَتَأَخُّرٌ ، وَغَيْرُ ذَلِكَ ، تَخْتَلِفُ .

\* كَالنُّورِ . يَعْنِي أَنَّ النُّورَ الْحَقِيقِيَّ الَّذِي هُوَ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ ، إِذَا النُّورُ هُوَ الظَّاهِرُ بِذَاتِهِ

٦ الْمُظْهَرُ لِغَيْرِهِ ، وَهَذَا خَاصِيَّةُ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ ، لِكُونِهَا ظَاهِرَةً بِذَاتِهَا مُظْهَرَةً لِغَيْرِهَا الَّذِي

هُوَ مَهِيَّاتُ سَمَوَاتِ الْأَرْوَاحِ وَارَاضِي الْأَشْبَاحِ كَالنُّورِ الْحَسِّيِّ الَّذِي هُوَ أَيْضاً طَبِيعَةٌ مُشَكَّكَةٌ

ذَاتُ مَرَاتِبٍ مُتَفَاوِتَةٍ — حَيْثُمَا تَقْوَىٰ ذَلِكَ النُّورُ الْحَسِّيُّ وَضَعِيفٌ .

٩ فَالْاِخْتِلَافُ بَيْنَ الْأَنْوَارِ لَيْسَ اِخْتِلَافاً نَوْعِيّاً ، بَلْ بِالْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ ، فَإِنَّ الْمُعْتَبِرَ

فِي النُّورِ أَنْ يَكُونَ ظَاهِراً بِالذَّاتِ مُظْهَراً لِلْغَيْرِ . وَهَذَا مُتَحَقِّقٌ فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ مَرَاتِبِ

الْأَشْعَةِ وَالْأُظْلَةِ ، فَلَا الضَّعْفُ قَادِحٌ فِي كَوْنِ الْمَرْتَبَةِ الضَّعِيفَةِ نُوراً ، وَلَا الْقُوَّةُ وَالشَّدَّةُ

١٢ وَلَا التَّوَسُّطُ شَرْطٌ أَوْ مَقْوَمَةٌ إِلَّا لِلْمَرْتَبَةِ الْخَاصَّةِ بِمَعْنَى مَا لَيْسَ بِخَارِجٍ عَنْهَا ، أَوْ قَادِحَةٌ .

فَالْقُوَىٰ هُوَ النُّورُ ، وَالتَّوَسُّطُ أَيْضاً هُوَ هُوَ ، وَكَذَا الضَّعِيفُ . فَلِلنُّورِ عَرَضٌ عَرِضٌ بِاعْتِبَارِ

مَرَاتِبِهِ الْبَسِيطَةِ ، وَلِكُلِّ مَرْتَبَةٍ أَيْضاً عَرَضٌ بِاعْتِبَارِ إِضَافَتِهَا إِلَى الْقَوَابِلِ الْمُتَعَدِّدَةِ .

١٥ فَكَذَلِكَ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ ذَاتُ مَرَاتِبٍ مُتَفَاوِتَةٍ ، بِالشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ ، وَالتَّوَسُّطِ وَالتَّأَخُّرِ ،

وغيرها ، بِحَسَبِ أَصْلِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ . فَإِنَّ كُلَّ مَرْتَبَةٍ مِنَ الْوُجُودِ بَسِيطٌ لَيْسَ شَدِيدُهُ

مَرَكَباً مِنْ أَصْلِ الْحَقِيقَةِ وَالشَّدَّةِ ، وَكَذَا الضَّعِيفُ لَيْسَ إِلَّا الْوُجُودُ — وَالضَّعْفُ عَدْمٌ —

١٨ كَالنُّورِ الضَّعِيفِ ، حَيْثُ إِنَّهُ غَيْرُ مُرَكَّبٍ مِنْ أَصْلِ النُّورِ وَالتَّظْلِمَةِ ، لِأَنَّهَا عَدَمٌ ،

وَالْحَرَكَةُ الْبَطِيئَةُ ، حَيْثُ إِنَّهَا غَيْرُ مَرَكَبَةٍ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكِّنَاتِ ، بَلْ قَدْرٌ مِنَ الْاِمْتِدَادِ

عَلَى هَيْئَةٍ خَاصَّةٍ . وَكَذَا التَّقَدُّمُ لِلْوُجُودِ الْمُتَقَدِّمِ لَيْسَ مُقَوِّماً — وَإِلَّا لَتَرَكَّبَ وَالْوُجُودُ

٢١ بَسِيطٌ — وَلَا عَارِضاً ، وَإِلَّا لَكَانَ جَائِزاً لِلتَّأَخُّرِ ، وَالْحَالُ أَنَّ جَوَازَ تَأَخُّرِهِ مَسَاوِقُ جَوَازِ

الْاِنْقِلَابِ ، بَلْ عَيْنُهُ ، وَإِنْ لَمْ يَغْتَبِرْ فِي أَصْلِ الْحَقِيقَةِ . وَكَذَا التَّأَخُّرُ لِلْوُجُودِ الْمُتَأَخَّرِ .

وجميعها بما هي وجود ومقيسة الى العدم ، كأشعة وظلّة مقيسة الى ظلمة بحته ، وبما هي مشتركات في مفهوم الوجود ، وبما هي شيء لم يتخلل اللاشيء فيه ، وبما ان مابه الامتياز في شئيّة الوجود عين مابه الاتفاق لبساطته ، لافي شئيّة المهية ، وبما ان هذه الكثرة ، من حيث الشدة والضعف ، والكمال والنقص ، والتقدم والتأخر ، تؤكد الوحدة التي هي حقّ الوحدة ، وان لم تكن الكثرة التي من حيث الاضافة الى الماهيات الامكانية ، كذلك ترجع الى اصل واحد وسنخ فارد وحدة ليست من جنس الوحدات المشهورة .

\* وَالْوُجُودُ ، عِنْدَ طَائِفَةِ مَشَائِيَّةٍ مِنَ الْحُكَمَاءِ حَقَائِقُ \* تَبَايَنَتْ ، صفة لحقائق ، بتمام ذواتها البسيطة ، لا بالفصول - ليلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً - ولا بالمصنّفات والمشتخّصات - ليكون نوعاً - بل المطلق عرضي لازم لها ، بمعنى انه خارج محمول ، لانه عرضي بمعنى المحمول بالضميمة . وهو ، أي هذا المذهب ، لَدَيْ زَاهِقٍ ، باطل \* لِأَنَّ مَعْنَى وَاحِدًا لَا يُنْتَزَعُ \* مِمَّا ، أي من اشياء لها تَوَحُّدٌ مَا - ابهاميّة - لَمْ يَقَعْ .

بيان ذلك انه ، لو انتزع مفهوم واحد من اشياء متخالفة ، بما هي متخالفة ، بلاجهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه ، لكان الواحد كثيراً ، والتالي باطل بالضرورة ، فالمقدم مثله . بيان الملازمة انه حينئذ يكون المصداق والمحكي عنه بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات الكثيرة المكثّرة .

إن قلت : لانسلم بطلان التالي ، وادعاء الضرورة فيه غير مسموع ، والسند ان الواحد الجنسي عين الكثير النوعي ، والواحد النوعي عين الكثير العددي ؛ قلت : فرق بين أن يكون الواحد عين الكثير وبين أن يكون تحته الكثير ، والسند من هذا القبيل .

إن قلت : اليس يحمل النوع على الأفراد مثلاً ؟ والحمل هو الاتحاد في الوجود ، قلت : بلى ولكن الموضوع هي الحقيقة جهة الوحدة في الأفراد ، فان جهات الكثرة في أفراد الانسان ، مثلاً ، هي العوارض ، كالكف والكيف والوضع وغيرها ، ومعلوم ان كل شيء في نفسه ليس الا نفسه .

وايضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات ، بما هي متخالفات ، فامّا ان يعتبر هذه الخصوصية في صدقه ، لم يصدق على الذى له خصوصية اخرى ، مما تحته ؛ واما <sup>٣</sup> أن يعتبر الاخرى ، لم يصدق على ماله هذه ؛ وان اعتبر المجموع ، فلا وجود له سوى كل واحدة واحدة ، وعلى تقدير وجود على احدة له ، يكون الواحد عين الكثير .

ثم كيف يكون لحقيقتين مختلفتين مهية واحدة ولا تفاوت بين المهية والحقيقة <sup>٦</sup> الا باعتبار وعاء الذهن والخارج ؟ بل مجرد هذا كاف في ابطال مذهب المشائية ، لان مفهوم الوجود كالمهية لحقيقته ، وإن كانت الخصوصية ملغاة ، فالقدر المشترك هو المحكى عنه ، وهو واحد .

<sup>٩</sup> واما صدر المتألهين - قدس سره - فقد جعل ، في الأسفار والمبدأ والمعاد وغيرهما ، هذا الحكم ، اعني عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف ، من الفطريات .

<sup>١٢</sup> \* كَانَ مِنْ مذهب منسوب ، على زعم المحقق الدواني ، الى ذوق التالفة ، اى التوغل في العلم الالهي - فالتاء للمبالغة ، كما في التطب ، اذ زيادة المباني تدل على زيادة المعاني - اقتنص واخذ \* مَنْ قَالَ من المتكلمين : مَا - نافية - كَانَ لَهُ ، <sup>١٥</sup> أى للوجود ، افراد حقيقية متخالفة بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقصية ، سِوَى الْحِصَصِ التى هي مفهوم الوجود المطلق المتفاوت ، عندهم ، بمجرد عارض الاضافة الى مهية مهية . فالوجود ، عندهم ، اعتبارى .

<sup>١٨</sup> والحصص الذهنية كبيض هذا الثلج وذاك وذلك في الخارج ، حيث انها متماثلة متفقة في اللوازم . والأفراد الخارجية المتخالفة ، على مذهب المشائين ، كالأجناس العالية المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة . والمراتب الخارجية ، على مذهب الفهلويين ، كمراتب <sup>٢١</sup> الانوار المتفاوتة كما في النظم .

وقد اشرنا في هذا البيت الى قولين : احدهما المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود ، بمعنى المنسوب الى الوجود . فانهم قالوا :

حقیقة الوجود قائمة بذاتها، وهی واحدة، لا تکثر فیها بوجه من الوجوه؛ وانما التکثر فی المهیات المنسوبة الی الوجود؛ ولیس للوجود قیام بالمهیات وعروضها؛ واطلاق الوجود علی تلك الحقیقة بمعنی انها نفس الوجود، وعلی المهیات بمعنی انها المنسوبة الی الوجود، مثل الشمس والتاب والتامر ونحوها. وهذا المذهب، وان ارتضاه جم غفیر، لكنه عندنا غیر صحیح، لانهم حیث قالوا باصالة المهیة، یلزم علیهم القول بالثانی للوجود، وان فی دار التحقّق سنخین وأصلین.

وامّا نحن فنعتقد ان ذوق التأله یقتضی سناً واحداً واصلاً فارداً، لاصالة الوجود واعتباریة المهیة، اذ الشیئة منحصرة فیها، والامر فی الاصاله یدور علیها. فاذا بطل اصاله الثانی، تعین اصاله الاول. فالمضاف الیه هو الوجود، والاضافة اشراقیة، هی الوجود، والمضاف ایضاً انحاء الوجودات الّتی هی المتعلقات بنفسها، المتدلّیات بذاتها، بالمرتبة الغیر المتناهية فی شدة النوریة. بل اصطلحنا علی تسميتها بالتعلقات والروابط المحضة، لانها اشیاء لها التعلّق والربط.

وثانیهما قول المتکلمین المذكور. ولما کان هذا القول بظاهره باطلاً، أردنا تأویله بارجاعه الی الاول، بتنزیل جمیع ما قالوا فی المفهوم علی الحقیقة، بان یكون مرادهم بكون الوجود مفهوماً واحداً كون حقیقته واحدة، كما فی ذلك المذهب المنسوب الی أذواق المتألهین؛ ومرادهم بمحصه التجلیات الّتی لا تستلزم تكثراً فی المتجلّی الآلی النسب، كما قالوا، لا تکثر فی مفهوم الوجود الا بمجرد عارض الاضافة. وكما ان الحصة نفس ذلك المفهوم الواحد مع اضافة الی خصوصیة داخله — بما هی اضافة، لا بما هی مستقلة فی المحاظ، لانها حیثئذ تصیر طرفاً. وهذا خلف — كذلك معنونها، أعنی الحصة الحقیقیة الّتی هی نفس حقیقة الوجود مع اضافة اشراقیة وتجلّ ذاتی، بما هی ربط محض، بحیث لا یخلو فی المحاظ عن الحقیقة.

والحصة هی الكلّی مقبداً یجعی، مقصور لضرورة الشعر، تقبید جزء بما هو تقبید، لا بما هو قید، وقبید خارجي. فالحصة لا تغایر نفس الكلّی الا بالاعتبار، لان القبید خارج والتقبید، بما هو تقبید، وإن كان داخلاً، إلا انه امر اعتباری لاحکم له فی نفسه، بل لانفسیة له بهذه الحیثیة.

## غَرَّرَ فِي الْوُجُودِ الذَّهْنِيَّ

• لِلشَّيْءِ ، أَى الْمِهْيَةِ ، غَيْرِ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ ، وَهُوَ الْوُجُودُ الَّذِي يَتَرْتَبُ

عَلَيْهِ الْآثَارُ الْمَطْلُوبَةُ مِنْهُ ، « كَوْنٌ بِنَفْسِهِ وَمِهْيَتِهِ . هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى مَا هُوَ التَّحْقِيقُ ، مِنْ ٣

أَنَّ الْأَشْيَاءَ تَحْصُلُ بِأَنْفُسِهَا لَدَى الْأَذْهَانِ ؛ وَهُوَ الْوُجُودُ الَّذِي لَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ تِلْكَ الْآثَارُ . لَمْ نَقْلُ « فِي الْأَذْهَانِ » لِلإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ قِيَامَ الْأَشْيَاءِ بِهَا قِيَامٌ صُدُورِيٌّ ، لَا حُلُولِيٌّ ،

كَقِيَامِ الْأَشْيَاءِ بِالْمَبَادِي الْعَالِيَةِ ، وَلَا سِيَّمَا مَبْدَأَ الْمَبَادِي . ٦

ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى وُجُوهٍ مِنَ الْإِدْلَةِ . الْأَوَّلُ قَوْلُنَا : « لِّلْحُكْمِ إِيْجَابًا ، أَى نَحْكُمُ حُكْمًا

إِيْجَابِيًّا عَلَى الْمَعْدُومِ ، أَى مَا لَا وُجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ ، كَقَوْلِنَا : « بِحَرَمِنَ زَيْبُقٍ بَارِدٍ

بِالطَّبْعِ » ، وَ« اجْتِمَاعِ النَّقِیْضَيْنِ مَغَايِرَ لِاجْتِمَاعِ الضَّدَّتَيْنِ » . وَثُبُوتُ شَيْءٍ لِّشَيْءٍ فَرَعُ ثُبُوتِ ٩

الْمُثَبَّتِ لَهُ . وَإِذَا لَيْسَ الْمُثَبَّتُ لَهُ هُنَا فِي الْخَارِجِ ، فَفِي الذَّهْنِ .

• وَالثَّانِي قَوْلُنَا : لِإِنْتِزَاعِ الشَّيْءِ ذِي الْعُمُومِ ، أَى تَنْصَوْرَ مَفْهُومَاتٍ تَنْصَفُ

بِالْكَلِّيَّةِ وَالْعُمُومِ ، بِحَذْفِ مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ عَنْهَا . وَالتَّصَوُّرُ إِشَارَةٌ عَقْلِيَّةٌ ، وَالْمَعْدُومُ الْمَطْلُوقُ ١٢

لَا يُشَارُ إِلَيْهِ مُطْلَقًا . فَهِيَ بِنَحْوِ الْكَلِّيَّةِ مَوْجُودَةٌ . وَإِذَا لَيْسَ فِي الْخَارِجِ — لِأَنَّ كُلَّ مَا يُوجَدُ

فِي الْخَارِجِ جُزْئِيٌّ — فَفِي الذَّهْنِ .

وَالثَّالِثُ قَوْلُنَا : « صِرِفَ الْحَقِيقَةِ » ، آيَةً حَقِيقَةً كَانَتْ ، الَّتِي صِفَةُ صَرَفِ ١٥

مَا ، نَافِيَةٌ ، كَثُرًا — الْآلِفُ لِلْإِطْلَاقِ — « مِنْ دُونِ مُنْضَمَّاتِهَا ، أَى غَرَائِبِهَا وَاجَانِبِهَا ،

كَالْمَادَّةِ وَلَوْ أَحَقَّهَا ، الْعَقْلُ يُرَى » ، أَى يَعْرِفُ ، « فَصَرَفَ الْحَقِيقَةِ » مَقْعُولٌ « يَرَى » ١٨

قَدَمَ عَلَيْهِ .

وَالْحَاصِلُ أَنَّ صَرَفَ كُلِّ حَقِيقَةٍ ، بِإِسْقَاطِ إِضَافَتِهِ عَنْ كُلِّ مَا هُوَ غَيْرُهُ مِنَ الشَّوَابِ

الْأَجْنَبِيَّةِ ، وَاحِدٌ ، كَالْبَيَاضِ ، فَإِنَّهُ إِذَا اسْقَطَ عَنْهُ الْمَوْضُوعَاتِ ، مِنَ الثَّلَاجِ وَالْعَاجِ وَالْقُطْنِ

وغيرها، واللاحق، من الزمان والمكان والجهة وغيرها، مما لحقه بالذات أو بالعرض، كان واحداً، اذ لا ميز في صرف الشيء؛ فهو بهذا النحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه، المحذوف عنها ماهو من غرائبه، موجود بوجود وسيع؛ واذ ليس في الخارج - ۳ - لانه فيه بنعت الكثرة والاختلاط - ففي صقع شامخ من الذهن .

وهذه الوجوه الثلاثة فروقها جلية، لان بعضها يثبت المطلوب من مسلك موضوعية الموجبة؛ وبعضها من مسلك الكلية؛ وبعضها من مسلك الوحدة؛ وايضاً ۶ - بعضها من مسلك التصديق؛ وبعضها من مسلك التصور؛ ولان مبادئها مختلفة، فان مؤنة قاعدة الفرعية لا تحتاج اليها فيما عدا الاول، بخلاف مبادئ الآخرين. فلا وجه لقول المحقق اللاهيجي في الشوارق، بعد نقل مسلك الكلية عن المواقف وشرح ۹ - المقاصد، ان هذا داخل في الوجه الذي تمسك فيه بالحكم الايجابي على المعدوم .

\* والذات اي المهيمة، وذاتياتها في أنحاء الوجودات الخارجية والذهنية، عالية كانت أو سافلة، حفيظ، كما اشتهر بينهم ان الذات لا يختلف ولا يتخلف. فهذا حكم ۱۲ - صدقه العقل، ولكن عارضه ونازعه ان جمع المتقابلين منه، أي من انخفاض الذات والذاتي، قد لحظ، ولزم بنظر العقل أيضاً، وهو محال. فجوهراً مع عرض كيف اجتمع؟ هذا تعيين للمتقابلين. بيان اللزوم ان الحقائق الجوهرية، بناء على ان الجوهر ۱۵ - جنس لها - وقد تقرر انخفاض الذاتيات في أنحاء الوجودات، كاتسوق اليه ادلة الوجود الذهني - يجب أن تكون جواهر، اينما وجدت، وغير حالة، حينئذ تحققت. فكيف جاز ان يكون حالة، كما هو مذهبهم في الذهن، وهو محل مستغن عنها في وجوده، والحال ۱۸ - في المستغنى عرض .

\* أم - منقطعة بمعنى بل - كيف تحت مقولة كيف كل من المقولات التسع قد وقع؟ هذا اشكال آخر أصعب من الاول. بيانه ان القوم قد عدوا العلم كيفاً ۲۱ - نفسانياً، والعلم عين المعلوم بالذات، والمعلوم بالذات قد يكون جوهر أو قد يكون كماً وقد يكون مقولة أخرى، فيلزم اندراج جميع المقولات في كيف. واتها قلنا: هذا



أَصْعَبُ مِنَ الْاَوَّلِ» ،لأنَّ العرض عرضٌ عامٌ للمقولات التسع العرضية ، لكونه من العروض ، وهو وجودها في الموضوعات . فليس كثير اشكال في كون الجوهر الذَّهْنِي عرضاً ، اذ لا يصيرُ جنساً له ، بخلاف الكيف ، فانه جنس عال . فاذا كانت الصَّوْرَةُ العِلْمِيَّةُ جَوْهَرًا ، كالإنسان والفرس ، او كمّا او وضْعاً ، كالسطح او الانتصاب ، لزم ان يكون شيء واحد مُتَدْرِجاً تحت مقولتين ، ومجنساً بجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته . واذا كانت كيفاً مُحسوساً مثلاً ، كالسَّوَاد ، لزم أن يكون شيء واحد كيفاً مُحسوساً وكيفاً نفسانياً معاً . فهذا الاشكال جعل العقول حيارى ، والافهام صرعى ، فاختر كل مهرباً .

٦ \* فَمَا تَكَرَّرَ الْوُجُودُ الذَّهْنِيّ ، فراراً من هذا ونظائره ، قَوْمٌ من المتكلمين ، مُطْلَقاً ، وان كان بنحو الشَّيْخ ، وجعلوا العلم بالشيء مجرداً لاضافة . وَيُطْلِهُ الْعِلْمُ بِالْمَعْدُومِ وعلم النَّفْسِ بذاته .

١٢ \* بَعْضٌ ، وهو الفاضل القوشجي قياماً بالذَّهْنِ مِنْ حُصُولٍ فِيهِ — في التنكير الذي للتنوع اشارة الى ما اصطلاح عليه — فَرَقًا . فقال : « ان في الذَّهْنِ ، عند تصوّرنا الجَوْهَرِ ، أمرين : احدهما مهية موجودة في الذَّهْنِ ، وهو معلوم وكلّي وجوهر وهو غير قائم بالذَّهْنِ ناعتاً له ، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزَّمان والمكان ؛ وثانيهما موجودٌ خارجيٌ وعلم وجزئيٌ وعرض قائم بالذَّهْنِ من الكيفيات النفسانية . فحينئذٍ لا يرد الاشكال . انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرًا وعرضاً ، أو علماً ومعلومًا ، او كلياً وجزئياً » انتهى . وتصويره انه ، اذا فرض مشكل مخفوقاً بمرءات من بلور او ماء من جميع الجوانب ، بحيث انطبع صورته فيها ، فهبنا أمران : احدهما شيء ليس قائماً بالمرءات ، ولكنه فيها ، وهو ذو الصورة ؛ وثانيهما شيء قائم بالمرءات ، وهو نفس الصَّوْرَةُ المنطبعة . ففس عليه مافي مرءات الذَّهْنِ . هذا مذهبه ، وفيه مافيه .

٢١ \* وَقِيلَ ، والقائل جماعة من الحكماء ، بِالْأَشْبَاحِ ، لا بِالْأَنْفُسِ الْأَشْيَاءِ انْطَبَعَتْ فِي الذَّهْنِ ، فلا يلزم كون شيء واحد جوهرًا وعرضاً ، او جوهرًا وكيفاً ، مثلاً ، لأن بقاء الذَّاتِ فِي نَحْوِ الْوُجُودِ فرع بقاء ذِي الذَّاتِ . وعلى القول بالشَّيْخ ، لا يحصل بنفسه وماهيته

فی الذّهن . وأنّ خیرٌ بأنّ الوجوه الدّالة علی ثبوت الوجود الذّهنی ، أنّما دلالتها علی وجود حقائق الأشياء ومهیّاتها فی الذّهن ، لا ما یغیرها فی الماهیة ویوافقها فی بعض الأعراس ، كما لا یخفی .

٢

\* وقیل ، والقائل هو السّید السّند صدر الدّین ، انطبعت الأشياء فی الذهن بِالأَنْفُسِ ، أی بأنفسها وماهیّاتها ، وهیّ ، أی والحال ان انفس المهیّات انقلبت ، وقد بین مذهبه هذا القائل بعد تمهید مقدّمة بانه ، لما كانت موجودیة المهیّة متقدّمة علی نفسها ، فمع قطع النظر عن الوجود ، لا یكون هناك مهیّة أصلاً . والوجود الذّهنی والخارجی مختلفان بالحقیقة . فاذا تبدّل الوجود بان یصیر الموجود الخارجی موجوداً فی الذّهن ، لا استبعاد ان یتبدّل المهیّة ایضاً . فاذا وجد الشیء فی الخارج ، كانت له مهیّة ، أمّا جوهر أو کم أو من مقولة أخرى . واذا تبدّل الوجود ، ووجد فی الذّهن ، انقلبت مهیّته ، وصارت من مقولة کیف . وعند هذا اندفع الاشکالات ، اذ مدار الجمیع علی انّ الموجود الذّهنی باق علی حقیقته الخارجیّة .

١٢

اقول : مدار اشکال کون شیء واحد جزئياً وکلیاً لیس علیه . ثمّ أورد علی نفسه انّ هذا هو القول بالشبح . واجاب بأنّه لیس للشیء ، بالنظر الی ذاته بذاته ، حقیقة معیّنة ؛ بل الموجود الخارجی بحیث ، اذا وجد فی الذّهن ، انقلب کیفاً ، واذا وجدت کیفیّة الذهنیّة فی الخارج ، كانت عین المعلوم الخارجی . ثمّ أورد سؤالاً آخر ، بانه أنّما یتصور هذا الانقلاب ، لو کان بین الموجود الذّهنی والخارجی مادة مشتركة ، كما قرّروا الأمر فی الهیولی المبهمة ، ولیس كذلك . واجاب بأنّه أنّما استدعی الانقلاب مادة ، لو کان انقلاب أمر فی صفته أو صورته ؛ وأمّا انقلاب نفس الحقیقة بتمامها الی حقیقة أخرى ، فلا . نعم ، یفرض العقل لتصویر هذا الانقلاب امرأ مبهماً عامّاً . هذا مذهب هذا السّید - قدس سرّه - وهو بظاهره بخیف ، لانه قائل باصالة المهیّة . وانّی للمهیّة هذا العرّض العریض مع کونها مشار الاختلاف ، وعدم وجود مادة مشتركة كما اعترف به فی الانقلاب الذّاتی ؟ نعم ، هذا حقّ طلق للوجود ، لکونه مقولاً بالتشکیک علی مراتب

٢١

فيها أصل محفوظ ، وسنخ باق . لكنّه - قدّس سرّه - لا يقول باصالته .

\* وقيل ، والقائل هو المحقق الدواني ، بالتشبيه والمُسامحة - متعلّق

بمفصّحة - \* تسميّة ، أى تسمية العلم بالكيف عنهم ، أى عن الحكماء ، ٣

مُفصّحة ، أى مروية . فعند المحقق ، اطلاق القوم لفظ الكيف على الصّور

العلمية من الجواهر ومن سائر المقولات ، ماعدا الكيف ، إنّما هو على المسامحة تشبيهاً

للأمور الذّهنية بالحقائق الكيفية الخارجيّة . وأمّا في الحقيقة ، فالعلم ، لمّا كان ٦

متحدّاً بالذات مع المعلوم بالذات ، كان من مقولة المعلوم . فان كان جوهرأ ،

فجواهر ، وان كما فكّم ، وان كيفاً فكيف ، وهكذا . فلا يلزم اندراج شئ واحد

تحت مقولتين . وأمّا جوهرية شئ واحد وعرضيّة ، فليس فيه ، عنده ، اشكال ، ٩

لأنّ العرض ، كما مرّ ، من العروض ، وهو الحُلُول ، وهو نحو من الوجود ، والوجود

ليس ذاتياً للمهيّة ، فمفهوم العرض يصدق على المقولات العرضيّة وعلى

الجواهر الذّهنيّة ، صدق العرض العام على المعروف . ولا منافاة بين كون الشئ جوهرأ ١٢

ذهنياً ، بمعنى أنّه مهيّة ، حقّ وجودها في الأعيان ان لا يكون في الموضوع ، وبين

كونه عرضاً خارجيّاً ، لا في مقام ذاته .

\* يحتمل ذات ، أى بالحمل الاولى الذات ، صورة علميّة من كلّ ممكّن ١٥

مقبولة من المقولات ، جوهر أو كم أو كيف أو غيرها . وأمّا بالحمل الشائع ، فهي

كيف ، ولا منافاة لاختلاف الحمل ، كما انّ الجزئى جزئى باحد الحملين ، وليس

يجزئ بالآخر . ولذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل ايضاً وراء الوحدات الثمانية . ١٨

وهذا طريقة صدر المتألّهين قدّس سرّه . فقال في مبحث الوجود الذّهنيّ

من الاسفار انّ الطبائع الكلّية العقلية ، من حيث كليّتها ومعقوليّتها ، لا تدخل ٢١

تحت مقولة من المقولات ؛ ومن حيث وجودها في النّفس ، أى وجود حالة أو

ملكة ، في النّفس ، تصير مظهرأ أو مصدرأ لها ، تحت مقولة الكيف .

ثمّ شرع - قدّس سرّه - في سدّ ثغوره ، بما خلاصته : ان الجواهر ، وان اخذ

- في طبيعة نوعه ، كالانسان . وكذا الكم في طبيعة نوعه ، كالسطح ، فقد حدّدا بما  
اشتمل عليهما ؛ وكذا في بواقي الاجناس والأنواع . كيف ؟ ولوّ لم تؤخذ فيها ، لم  
يكن الأشخاص ايضاً جواهر أو كميات أو غيرهما ، بالحقيقة ، وبالحمل الشائع ، مع  
٣ انها كذلك . لكنّه غير مجد ، لأنّ مُجرّد اخذ مفهوم جنسي في مفهوم نوعي لا يُوجب  
اندراج ذلك النوع في ذلك الجنس ، كاندراج الشخص تحت الطبيعة ، ولا حمله  
شائعاً عليه ، اذ لم يكن أزيد من صدق ذلك الجنس على نفسه ، حيث لا يُوجب  
٦ كونه فرداً من نفسه . بل الاندراج الموجب لذلك ان يترتب على المندرج آثار تلك  
الطبيعة المندرج فيها ، كما يقال : السطح كم متصل قارّ منقسم في الجهتين . فيكون  
السطح ، باعتبار كميته ، قابلاً للانقسام ، وباعتبار اتصاله ، ذا حدّ مشترك ، وباعتبار  
٩ قراره ، ذا اجزاء مُجمّعة في الوجود . وترتب الآثار مشروط بالوجود العيني ، كما  
في الشخص الخارجي من السطح . واما طبيعة السطح المعقولة ، فلا يترتب عليها  
تلك الآثار ، كما لا يخفى . نعم ، مفاهيمها لا تنفك عنها .
- ١٢ اقول : الملاك كلّ الملاك فيما ذكره — قدّس سرّه — اعتبارية الماهيات المعبر  
عنها بالكماليات الطبيعية . فهي ، مع قطع النظر عن الوجود ، ليست الا مفهوم  
الجوهر أو مفهوم الكم وغيرهما ، لاحقائقها ؛ وكذا في انواعها . والوجود ، وان لم  
١٥ يكن جوهرأ ولا عرضاً ، لكنّه مابه ظهور المهيّات وآثارها .
- إن قلت : تلك المهيّات ، وان لم تكن موجودة بالوجود الخارجي ، لكنها  
موجودة بالوجود الذّهني ، لأنّ الكلام في الكلّي العقلي ؛ قلتُ : نعم ، ولكن  
هذا الوجود لها تبعاً وتطفلاً ، لأنّ هذا الوجود للنفس حقيقة ، ومابه يترتب على  
المهيّات آثارها هو الوجود الخاص . وهذا نظير المهيّات والأعيان الثابتة في نشأة العلم  
الربوبي ، حيث انها ، مع وجودها تبعاً لوجود الأسماء والصفات ، معدومات ، بمعنى  
٢١ انها ليست موجودة بوجوداتها الخاصة الخارجية . فليس ، في ذلك المقام الشامخ  
حيوان وانسان ولا عقل ولا نفس يصدق عليها عنواناتها بالحمل الشائع .

٢ إن قلت : فعلى هذا ، لم يكن للشيء نخوان من الوجود ؛ قلتُ : قد اشرنا الى ان الوجود الذهنى لها تبعاً . وادلة الوجود الذهنى لا تثبت أزيد من هذا . وقد أوردنا ، في تعاليننا على الأسفار ، ان ما ذكر يصح في كليات الجواهر والأعراض التى فى العقل ، واما الصورة الجزئية التى فى الخيال من الإنسان ، مثلاً ، فهو جواهر وانسان بالحمل الشائع . وناهيك فى ذلك قولهم : ان لكل طبيعة افراداً ذهنية . والفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشائع .

٦ والجواب انه لا يتفاوت الأمر ، فان هذا الوجود ايضاً ليس وجود الطبيعة . فذلك الانسان الذى فى الخيال ليس فرد الانسان ولا الجواهر ؛ بل ذلك الوجود ايضاً اشراق من النفس وظهور له ، كما فى ذلك الوجود الإحاطى الذى للكلى العقلى . والمهية قد علمت حالها . وبالجمله ، صحة هذه السلوب على وجود تلك الصور العلمية ، لانها فوق الجوهرية وغيرها ، لالانها دونها .

١٢ إن قلت : اذا كانت المقولات المعقولات كيفاً بالذات ، كان مفهوم الكيف مأخوذاً فيها ، كأخذ كل طبيعة فى فردها ، ومفاهيم المقولات ايضاً امّا نفسها أو جزءها ، فلزم اجتماع المتقابلين . واذا كانت كيفاً بالعرض ، كما قال فيما بعد هذا الكلام ، فلا بد أن ينتهى الى ما بالذات . فما هذا الكيف بالذات ؟ فان كان الوجود ، كما فى قوله : « ومن حيث وجودها فى النفس » ، وكما فى عبارة تلميذه فى الشوارق ، فالوجود ليس بجواهر ولا عرض . قلنا : وجود تلك المهيئات كونها وتحققها . وليس المراد من قوله « من حيث وجودها » ذلك الوجود ، بل لعله وجود خاص له مهية خاصه ، هى ماهية العلم . [و] ذلك الوجود الخاص ظهورها على النفس ، وهذا كمال ثان لوجود تلك الصور ، ووجود آخر ، لان وجودها فى الخارج كان متحققاً ، ولم يكن هذا الوجود . فهية العلم كيف بالذات ، وتلك الصور المعلومة كيف بالعرض .

ولكن بعد اللتبوا التى ، لست أفق بكون العلم كيفاً حقيقة ، وان اصر

- هذا الحكيم المتأله عليه في كتبه . لان وجود تلك الصّور في نفسه ووجودها للنفس واحد .  
وليس ذلك الوجود والظهور للنفس صميّة تزيد على وجودها ، تكون هي كيفاً في النفس  
لان وجودها الخارجى لم يبق بكلّيته ، ومهيّاتها في انفسها كل من مقولة خاصّة ، وباعتبار<sup>٣</sup>  
وجودها الذّهني ، لاجوهر ولا عرض . وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك المهيّة  
وذلك الوجود ، اذ ظهور الشئ ليس امرأ ينضم اليه ، وآلا ، لكان ظهور نفسه ، وليس  
هنا امر آخر ، والكيف من المحمولات بالضميمة . والظهور والوجود للنفس ، لو كان<sup>٦</sup>  
نسبة مقولية ، كان ماهية العلم اضافة ، لا كيفاً . واذا كان اضافة اشراقية من النفس ،  
كان وجوداً . فالعلم نور وظهور ، وهما وجود ، والوجود ليس مهيّة .
- فالحق ان كون العلم كيفاً ، او الصّور المعلومة بالذات كيفيات ، انما هو على<sup>٩</sup>  
سبيل التشبيه . فكما ان فيض الله المقدّس ، اعنى الوجود المنبسط ، لاجوهر ولا عرض ،  
ومع ذلك انبسط على جميع ماهيات الجواهر والأعراض ، وكذا فيضه الاقدس الذى  
يظهره بوحدته كل التعينات في المرتبة الواحديّة ، لاهو كيف ولا التعينات ، فكذلك<sup>١٢</sup>  
اشراق النفس المنبسط على كل المهيّات المعلومة لها ، ليس بجوهر ولا عرض ، فليس  
كيفاً ، وهو علم ، ولا الماهيات المنبسط عليها اشراقها كيفيات ، وهي معلومات .
- وبالجُملة ، اخذت من كل مذهبي صدر المتألهين والمحقق الدّواني شيئاً ، وتركت<sup>١٥</sup>  
شيئاً . اما المأخوذ من الاول ، فكون الصّور العلميّة بالحمل الاولى مقولات ، لا بالشائع .  
واما المتروك ، فكونها كيفاً بالشائع . واما المأخوذ من الثاني ، فكونها كيفاً تشبيهاً . واما  
المتروك ، فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة ، فجوهرها جوهر حقيقى ، وكما كم حقيقى ،<sup>١٨</sup>  
وهكذا . ولهذا سكت في المتن عن كون الصّور العلميّة كيفاً بالشائع . وليعذرني اخواني في  
الخروج عن طور هذا الشرح من الاختصار ، لكون هذه المسألة من العويصات .
- \* وَحَدَّثَهَا أَى وَحْدَةَ الصّورة المعقولة بالذات مع عاقلٍ مقولة ومعقولة<sup>٢١</sup> ومعقولة  
لفرغوريوس الذى هو من اعظم المشائين . والمعتمد اثبات مطلبه مانقل عن اسكندر ، من  
باب اتّحاد المادّة والصّورة ؛ فانّ النفس في مقام العقل الهولاني مادة المعقولات ، وهي

صورله. وأما مَسْلُكُ التَضَايِفِ الَّذِي سَلَكَ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ فِي الْمَشَاعِرِ وَغَيْرِهِ، لِاثْبَاتِ هَذَا الْمَطْلَبِ، فَغَيْرَتَامٌ، لَمَّا ذَكَرْنَا فِي تَعَالِيقِ الْأَسْفَارِ.

- ٢ وَمَا يُؤَيِّدُ ذَلِكَ الْمَطْلَبُ، هُوَ أَنَّ الْمَوْجُودَ فِي الْخَارِجِ وَالْمَوْجُودَ فِي الذَّهْنِ تَوَاقُفٌ يَرْتَضِعَانِ بِلَبْنٍ وَاحِدٍ. فَكَمَا أَنَّ مَعْنَى الْمَوْجُودِ فِي الْعَيْنِ لَيْسَ أَنَّ الْعَيْنَ شَيْءٌ وَزَيْدُ الْمَوْجُودِ فِيهِ شَيْءٌ آخَرُ، كَالظَّرْفِ وَالْمَظْرُوفِ، بَلْ مَعْنَاهُ أَنَّ وُجُودَهُ نَفْسُ الْعَيْنِ، وَأَنَّهُ مَرْتَبَةٌ مِنْ مَرَاتِبِ الْعَيْنِ، فَكَذَلِكَ لَيْسَ مَعْنَى الْمَوْجُودِ فِي الذَّهْنِ أَنَّ الذَّهْنَ أَيْ النَفْسُ النَاطِقَةُ شَيْءٌ، وَذَلِكَ الْمَوْجُودُ فِيهَا شَيْءٌ آخَرُ، بَلِ الْمُرَادُ أَنَّهُ مَرْتَبَةٌ مِنْ مَرَاتِبِ النَفْسِ.
- ٦ ثُمَّ أَنَّ مَرَادَ الْقَائِلِ بِاتِّحَادِ الْمَدْرِكِ مَعَ الْمَدْرَكِ بِالذَّاتِ لَيْسَ نَحْوُ التَّجَافِي عَنْ الْمَقَامِ: بَلْ يَسْتَعْمَلُ ذَلِكَ فِي مَوْضِعَيْنِ: أَحَدُهُمَا فِي مَقَامِ الْكَثْرَةِ فِي الْوَحْدَةِ، بِمَعْنَى أَنَّ وُجُودَاتِ الْمَدْرَكَاتِ مَنْطُويَةٌ فِي وُجُودِ ذَلِكَ الْمَدْرَكِ بِنَحْوِ أَعْلَى، كَانْطَوَاءِ الْعُقُولِ التَّفْصِيلِيَّةِ فِي الْعَقْلِ الْبَسِيطِ الْإِجْمَالِيِّ. وَثَانِيَهُمَا فِي مَقَامِ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ، بِمَعْنَى أَنَّ الْمَدْرَكَ نُورَهُ الْفَعْلِيَّ انْبَسَطَ عَلَى
- ١٢ كُلِّ الْمَدْرَكَاتِ بِاتِّجَافٍ عَنِ مَقَامِهِ الشَّامِخِ. بَلْ كُلُّ مَدْرَكٍ مُتَّحِدٌ مَعَ الْمَدْرَكِ فِي مَرْتَبَتِهِ؛ فَالْمُنْتَخِلُ مَعَ النَفْسِ فِي مَرْتَبَةِ الْخِيَالِ، وَهَكَذَا حَتَّى الْمَعْقُولُ مُتَّحِدٌ مَعَ الْعَقْلِ فِي مَرْتَبَةِ الظُّهُورِ بِالْمَعْقُولَاتِ الْمُرْسَلَةِ الْحَيِطَةِ، لَامَعَةٍ فِي مَرْتَبَةِ السَّرِّ وَالْخَفِيِّ. فَبِالْحَقِيقَةِ الْمَدْرَكُ مُتَّحِدٌ بِالنُّورِ الْفَعْلِيِّ لِلْمَدْرَكِ فِي الثَّانِي، وَلَكِنْ ذَلِكَ التَّوَرُّقُ الْفَعْلِيُّ، لَمَّا كَانَ كَالْمَعْنَى الْحَرْفِيِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَاتِ الْمَدْرَكِ، لَا قَوَامَ وَلَا ظُهُورَ لَهُ إِلَّا بِوُجُودِهِ وَظُهُورِهِ - وَبَيَّنَّ الْمَرَاتِبَ أَصْلَ مَحْفُوظٍ وَنَسَخٍ
- ١٥ بَاقٍ كَالنَّفْسِ - يَقَالُ اتِّحَادُ الْمَدْرَكِ بِالْمَدْرَكِ. وَفِي الْمَوْضِعَيْنِ، ذَلِكَ الْإِتِّحَادُ بِحَسَبِ الْوُجُودِ. وَأَمَّا الْمَفَاهِيمُ فَهِيَ مَثَارُ الْمَغَايِرَةِ وَعَلَيْهَا مَدَارُ الْكَثْرَةِ.
- ١٨

## عُرِّرَ فِي تَعْرِيفِ الْمَعْقُولِ الثَّانِي وَبَيَّانِ الْأَصْطِلَاحَيْنِ فِيهِ

- \* إِنْ كَانَ الْاِتِّصَافُ كَالْعُرُوضِ اى الْاِتِّصَافُ بِالْمَعْقُولِ وَعَرُوضُهُ، كَاتِّصَافِ  
 ٣ الْاِنْسَانِ بِالْكَلِّيَّةِ وَعَرُوضُهَا لَهُ، كَلَاهُمَا فِي \* عَقْلِكَ فَالْمَعْقُولُ بِالثَّانِي اى بِلَفْظِ الثَّانِي،  
 وَالْمُرَادُ بِالثَّانِي مَا لَيْسَ فِي الدَّرَجَةِ الْأُولَى، نَظِيرُ الْهَيُولَى الثَّانِيَةِ. ثُمَّ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِنَا صِفَى  
 الْبَاءِ لِلْإِطْلَاقِ، فَانْهَآ تَلْحَقُ إِذَا كَانَ الرَّوْىَ مَكْسُورًا، وَالسَّآكِنُ اَيْضًا مُلْحَقٌ بِهِ، لِأَنَّهُ يَحْرُكُ  
 ٦ بِالْكَسْرِ. فَخَرَجَ مِنَ الْبَيِّنَاتِ تَعْرِيفُ الْمَعْقُولِ الثَّانِي أَنَّهُ الْعَارِضُ الَّذِى عُرُوضُهُ لِلْمَعْرُوضِ  
 وَاتِّصَافُ الْمَعْرُوضِ بِهِ كَلَاهُمَا فِي الْعَقْلِ.

- ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ مَفْهُومِ الْمَعْقُولِ الثَّانِي بِاصْطِلَاحِ الْمُنْطَقِ، أَشْرْنَا إِلَى رَسْمِهِ  
 ٩ بِاصْطِلَاحِ الْحَكِيمِ بِقَوْلِنَا \* بِمَا مُتَعَلِّقٌ : «رَسْمٌ» فِي آخِرِ الْبَيِّنَاتِ، أَيْ رَسْمٌ أَيْضًا بِعَارِضِ عُرُوضِهِ  
 بِعَقْلِنَا، أَيْ فِي عَقْلِنَا، مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِنَا ارْتُسِمَ سِوَاءَ كَانَ اتِّصَافُهُ \* فِي الْعَيْنِ أَوْ فِيهِ، أَيْ فِي  
 عَقْلِنَا اتِّصَافُهُ، أَيْ الْاِتِّصَافُ بِهِ، فَهُوَ مِنْ بَابِ الْحَذْفِ وَالْإِصْصَالِ، رُسِمَ.

- \* فَالْمُنْطَقَى أَيْ الْمَعْقُولُ الثَّانِي الْمُنْطَقَى هُوَ الْأَوَّلُ مِنَ الرَّسْمَيْنِ كَالْمُعْرِفِ وَسَائِرِ  
 ١٢ مَوْضُوعَاتِ مَسَائِلِ الْمُنْطَقِ، كَالنَّوْعِيَّةِ وَالْجَنْسِيَّةِ وَالذَّاتِيَّةِ وَالْعَرَضِيَّةِ وَالْقَضِيَّةِ وَالْقِيَامِ  
 فَعُرُوضُ الْمَعْرِفَةِ لِلْحَيَوَانِ النَّاطِقِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْاِنْسَانِ وَاتِّصَافُهُ بِهَا فِي الْعَقْلِ، لِأَنَّهُ فِي  
 الْخَارِجِ جَزْءٌ، وَالْجَزْءُ لَيْسَ مَعْرُوفًا، فَمَا فِي الْخَارِجِ ذَاتُ الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ، لَا وَصْفٌ مَعْرِفَتِهِ.  
 ١٥ \* ثَانِيَهُمَا أَيْ ثَانِي الرَّسْمَيْنِ مُصْطَلَحٌ لِلْفَلَسَفَى وَهُوَ اَعْمٌ مِنَ الْأَوَّلِ. وَتَوْضِيحُ الْمَقَامِ  
 أَنَّ الْعَارِضَ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ : عَارِضٌ يَكُونُ عُرُوضُهُ لِلْمَعْرُوضِ وَاتِّصَافُ الْمَعْرُوضِ بِهِ فِي  
 ١٨ الْخَارِجِ، كَالسَّوَادِ. وَظَاهِرُ أَنَّهُ مَعْقُولٌ أَوَّلٌ بِكُلِّ الْاِصْطِلَاحَيْنِ. وَعَارِضٌ فِيهِ كَلَاهُمَا  
 فِي الْعَقْلِ، كَالْكَلِّيَّةِ. وَعَارِضٌ عُرُوضُهُ فِي الْعَقْلِ، وَلَكِنْ اتِّصَافُهُ بِهِ فِي الْخَارِجِ، كَالْأَبَوَّةِ.  
 فَانْهَآ، وَإِنْ لَمْ يَحَاطَ بِهَا شَيْءٌ فِي الْخَارِجِ كَالْكَلِّيَّةِ، لَكِنْ اتِّصَافُ الْاِبِّ بِهِ فِي الْخَارِجِ. وَكَلَاهُمَا  
 مَعْقُولٌ ثَانٍ.



- والأول المعقود به من القضايا قضية ذهنية، والثاني المعقود به منها قضية حقيقية. ووجه التسمية على الأول ظاهر، لأنه إذا عقل عارضاً لا يعقل إلا عارضاً لمعقول آخر،  
 ٣ وأما على الثاني، فلأنه ما لم يتطرق لتحليل العقل ولم يعقل معروض أولاً، لم يعقل عارض ثانياً.  
 \* فمثل شَيْبِيَّةٍ أو امكانٍ مَعْقُولُ ثَانٍ جا بمعنى ثَانٍ يعني اذا عرفت عَقْدَ الاصطلاحين في المعقول الثاني، لا تختلط، كما خلط بعضهم، الاصطلاحين في فهم كلام العلامة الطوسي رحمه الله عليه. فانه حيث قال: الجوهرية والعرضية والشئيه وغيرها  
 ٦ من المعقولات الثانية، اراد المعنى الثاني؛ وتوهم ذلك البعض ان لا معنى له إلا المنطقي، فقدح في كلامه. ثم ان اتصاف الشئ الخاص بالشئيه العامة في الخارج، ولكن عروضا له في الذهن، وإلا لزم التسلسل، وان لا تكون من الامور العامة. وكذا اتصاف المهيّة  
 ٩ الخارجية بالامكان في الخارج، ولكن عروضا لها في الذهن، اذ لا يحاذيه شئ في الخارج، لكونه سلب الضروريتين، ولان لازم المهيّة اعتباري؛ وايضاً لو كان عروضا لامكان للمهيّة في الخارج، لزم اما التسلسل، واما الخلف، واما خلو الشئ عن المواد الثلاث. ١٢  
 والتوالي بأسرها فاسدة.

## غُرِّرَ فِي أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ وَكَذَا الْعَدَمُ

- ٣ \* إِنَّ الْوُجُودَ مَعَ مَفْهُومِ الْعَدَمِ كُنْلاً ، مَفْعُولٌ مُقَدَّمٌ ، مِنْ اِطْلَاقٍ وَتَقْيِيدٍ قَسَمَ . فَالْوُجُودُ الْمَطْلُوقُ مَا هُوَ الْمَحْمُولُ فِي الْهَلِيَّةِ الْبَسِيطَةِ ، كَالْإِنْسَانِ مَوْجُودٌ ، وَالْمُقَيَّدُ مَا هُوَ الْمَحْمُولُ فِي الْهَلِيَّةِ الْمُرَكَّبَةِ كَالْإِنْسَانِ كَاتِبٌ . وَرَفَعَ هَذَيْنِ عَدَمَ مَطْلُوقٍ وَمُقَيَّدٍ . وَفِي تَخْصِصِ الْعَدَمِ بِإِضَافَةِ لَفْظِ الْمَفْهُومِ إِشَارَةً إِلَى عَدَمِ اخْتِصَاصِ هَذِهِ الْقِسْمَةِ فِي الْوُجُودِ بِمَفْهُومِهِ ، بَلْ جَارِيَةٍ فِي حَقِيقَتِهِ ، كَمَا هُوَ مُصْطَلَحُ أَهْلِ الذَّوْقِ . فَيُطْلَقُونَ الْوُجُودَ الْمَطْلُوقَ عَلَى مَا لَا يَكُونُ ٦ مَحْدُوداً بِحَدِّ خَاصٍّ ، وَهُوَ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ الَّتِي هِيَ عَيْنٌ حَيْثِيَّةٌ الْإِبَاءِ عَنِ الْعَدَمِ وَعَيْنٌ مَنَشَأِيَّةٌ الْآثَارِ ، الْجَامِعُ لِكُلِّ الْوُجُودَاتِ بِنَحْوِ أَعْلَى وَابْسَطٍ ، وَالْمُقَيَّدُ عَلَى الْمَحْدُودِ .

## غُرِّرَ فِي أَحْكَامِ سَلْبِيَّةِ لِلْوُجُودِ

- منها انه \* لَيْسَ الْوُجُودُ جَوْهَرًا، لان الجوهر مهية، اذا وجدت في الخارج كانت
- ٢ لا في الموضوع، والوجود ليس بمهية؛ ولا عرض. وقف المنصوب بالسكون لغة. وسلب العرضية لأجل أن لا موضوع له. كيف، والموضوع متقوم بالوجود؟ نعم مفهومه عرض، أى عرضي بمعنى الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة \* عند اعتبار ذاته، أى ذات الوجود، بل
- ٦ بالعرض، أى بتبعية المهيئات الجوهرية والعرضية. فيكون الوجود الخاص جَوْهَرًا بعين جوهريتها لا بجوهريته أخرى، وعرضاً بعين عرضيتها، لا بعرضية أخرى. بل يلحق الوجودات الخاصة أحكام اخر للمهيئات، لكن بالعرض.
- ٩ ومنها انه \* لاشئ ضده، لان الضدين أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد، وبينهما غاية الخلاف، ويكونان داخلين تحت جنس قريب. والوجود ليس وجودياً، بل نفس الوجود، ولا موضوع ولا جنس له، ولاله غاية البعد والخلاف مع شئ. ولذا تخلية
- ١٢ المهية عنه تخليةها به. ولأما ماثلها، لان المثليين هما المتشاركان في المهية ولوازمها، والوجود لامهية له نوعية أو غيرها، بل لاثنائي له، فضلاً عن الضد والتد، اذ لا ميز في صرف الشئ. فكلما فرضته ثانياً له فهو هو، لا غيره.
- ١٥ \* ومنها انه ليس جزء لشيء، ركب منه ومن غيره، تركيباً حقيقياً له وحدة حقيقية، لان اجزاء المركب الحقيقي يجب أن يكون بعضها حالاً في البعض، بل بعضها منفعلاً عن البعض، كما في المتزجات. والحلول والانفعال على حقيقة الوجود غير جائزين.
- ١٨ بل يلزم الخلف، فان الجزء الاخر والكل كلها موجودة. ثم ان في قولنا: «ولاتحاد الكل والتسلسل» نفي جزئيته للمهية، وهبنا مطلق. وكذا لا جزء له.
- ثم لما كان وجه السلوب الآخر ظاهراً، لم نتعرض له بخلاف هذا. فاشرنا الى وجه
- ٢١ سلب الاجزاء العقلية عنه - حتى يلزم منه سلب الأجزاء الخارجية، أعنى المادة والصورة،

فانتهما مأخذاً الجنس والفصل ، بل عينهما ، والتفاوت بالاعتبار ؛ ويلزم منه سلب الأجزاء  
المقدارية ، لأن المقدار من لوازم الجسم . واذلاً مادة وصوره ، فلا جسم ولا مقدار — بقولنا :  
٣ « اذ قلب الفصل المقسم للوجود مقوماً له \* أو القوام ، أى التقوم والتألف ، من  
نقيض ، أو مما هو فى قوة النقيض ، لزماً . بيان ذلك انه ، لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل ،  
فجنسه امّا الوجود ، فيلزم الاول ، اذ قد تقرر ان كلاً من الجنس والفصل عارض للآخر ،  
٦ وحاجة الجنس الى الفصل ليس فى قوام ذاته ومهيته ، بل فى تحصيله . ولذا فالفصل بالنسبة  
الى الجنس مقسم ، لا مقوم ؛ وذلك انما يتصور فى الجنس الذى مهيته غير الوجود ، واما  
الجنس الذى هو عينه ، ففيدانيته مفيد مهيته . وهذا هو القلب الذى ذكرنا . وبمثل هذا  
٩ البيان ليس الوجود نوعاً ايضاً اذ النسبة بين الشخص والطبيعة النوعية النسبة . واما  
غير الوجود ، والغير هو العدم ، أو المهيته ، وهذا هو اللازم الثانى .

غُرِّرُ فِي أَنَّ تَكْثُرَ الْوُجُودِ بِالْمِهْيَاتِ وَأَنَّهُ مَقُولٌ

### بِالتَّشْكِيكِ

٣ \* بِكَثْرَةِ الْمَوْضُوعِ، والمرادُ به مايقابل المحمول ومصادقه المهيّة، قد تَكَثَّرَا  
أى الوجود، وآلا، فالشئ بنفسه لايتثنى ولايتكرر. \* وَكَوْنُهُ أَى كَوْنِ الْوُجُودِ مُشْكِكًا  
قَدْ ظَهَرَ، أَى سَابِقًا عِنْدَ قَوْلِنَا: الْفَهْلَوِيَّوْنَ إِلَى آخِرِهِ. ثُمَّ لَمَّا خَرَجَ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ أَنَّ  
٦ فِي الْوُجُودِ كَثْرَتَيْنِ: أَحَدِيهِمَا كَوْنُهُ إِنْسَانًا وَفَرَسًا وَشَجَرًا وَحَجَرًا وَغَيْرَ ذَلِكَ، وَالثَّانِيَةُ كَوْنُهُ  
مَقْدَمًا وَمُؤَخَّرًا وَشَدِيدًا وَضَعِيفًا وَنَحْوَ ذَلِكَ، أَرَدْنَا أَنْ نَبَيِّنَ أَنَّ التَّكَثُّرَ عَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي  
لَيْسَ تَكْثُرًا فِي الْحَقِيقَةِ، وَلَا يَنْثَلِمُ بِهِ وَحْدَةُ الطَّبِيعَةِ الْمَشْكُوكَةِ. فَقُلْنَا مِنْ رَأْسٍ: \* أَلْمِيزُ  
٩ بَيْنَ كُلِّ شَيْئَيْنِ، إِمَّا بِتَمَامِ الذَّاتِ، كَالْأَجْنَاسِ الْعَالِيَةِ وَأَنْوَاعِهَا كُلِّ مَعَ الْآخَرِ  
\* أَوْ بَعْضِهَا، أَى بَعْضِ الذَّاتِ، كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ، أَوْ جَاءَ أَلْمِيزُ بِمُنْضَمَّاتٍ وَعَوَارِضٍ  
غَرِيبَةٍ، كَزَيْدٍ وَعَمْرُو.

١٢ وَالْمَشَاطِئُونَ حَصَرُوا أَقْسَامَ التَّمَايُزِ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ، وَلَمْ يَنْفُطِّنُوا بِقِسْمِ رَابِعٍ تَفْطِنُ بِهِ  
الْإِشْرَاقِيَّوْنَ، كَمَا قُلْنَا: \* بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ فِي أَصْلِ الْمِهْيَةِ الْوَاحِدَةِ وَنَسْخِهَا، بِأَنْ يَكُونَ  
النَّاقِصُ وَالْكَامِلُ كِلَاهُمَا مِنْ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ \* أَيْضًا يَجُوزُ عِنْدَ الطَّائِفَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ كَمَا بَيَّنَّا  
١٥ فِي حَقِيقَةِ الْوُجُودِ. فَالْمِيزُ بَيْنَ هَذَا النَّاقِصِ وَهَذَا الْكَامِلِ لَيْسَ بِتَمَامِ ذَاتِيهِمَا، بِأَنْ يَكُونَ  
مِهْيَتَيْنِ، وَلَا بِالْفُصُولِ، إِذْ كَانَ بَسِيطَيْنِ، وَلَا بِالْعَوَارِضِ، وَآلَا، لَكَانَ مُتَوَاطِنًا، هَذَا خَلْفَ  
بَلْ بِكَامِلٍ مِنْ نَفْسِ الْحَقِيقَةِ، وَنَقْصٍ كَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ النَّاقِصُ وَالْكَامِلُ مُتَمَايِزَيْنِ بِتَمَامِ  
١٨ ذَاتِيهِمَا الْبَسِيطَيْنِ، لَا بِأَنْ يَكُونَ مِهْيَتَيْنِ، بَلْ بِأَنْ يَكُونَ مِهْيَةً وَاحِدَةً مَقُولَةً بِالتَّشْكِيكِ.  
فَالْخَطَّانِ الْمُتَفَاوِتَانِ بِكَمَالِيَةِ الْخَطِّ وَنَقْصِهِ، مَا زَادَ بِهِ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ هُوَ كَمَا سَاوَى بِهِ  
فِي الْحَقِيقَةِ.

و كما علمت ان الوجود مشكك، فاعلم انّ كلّ المفاهيم والمهيّات، حتّى مفهوم الوجود، من حيث هو، لامن حيث الحكاية عن المعنون، على السواء. فى نفى تشكيكٍ عنها على الانحاء باجمعهما من الأوليّة والآخريّة ، والأولويّة وخلافها ،<sup>٣</sup> والأشدّيّة والأضعفيّة، والأزديّة والأنقصيّة، والأكثريّة والأقليّة.

## غُرِّرَ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَشُرُوعٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْعَدَمِ وَالْمَعْدُومِ

- ٣ \* ما أى مهية، لَيْسَ مَوْجُوداً يَكُونُ لَيْساً صرفاً؛ فليس ثابتاً قبل وجوده أيضاً، خلافاً للمعتزلة، حيث يقولون انّ المهية في حال العدم ثابتة، وليست موجودة بوجه من الوجوه.
- ٦ \* قَدْ سَأَوَقَ الشَّيْءُ، أى المهية، لَدَيْنَا، معاشر الحكماء، الأيسا - الألف للإطلاق - والأيس هو الوجود. \* لَكِنْ جَعَلَ الْمُعْتَزَلِيُّ الثَّبُوتَ عَمَّ أَيْ اَعْمَ \* مِنْ الوجودِ وَمِنَ النَّفْيِ الْعَدَمَ؛ أى وجعل العدم اعمّ من النفي. فالمعْدوم أى المهية الممكنة، عنده، ثابت، وليس بموجود، وكذا ليس بمنفى. والمعْدومُ الممتنع، عنده، منفى، وليس بثابت. والفطرة السليمة تكفي في مؤنة ابطال هذا القول.
- ١٢ \* ثم انّ بعض المعتزلة قال بتحقيق الوسطة بين الموجود والمعدوم، وسماها حالاً، وأطلق عليها الثابت، وبنى الوسطة بين الثابت والمنفى؛ كما قلنا: \* فِي النَّفْيِ وَالثَّبُوتِ يَنْفَى الْمُعْتَزَلِيُّ وَسَطًا. \* وَقَوْلُهُمْ بِالْحَالِ كَانَ شَطَطًا. أى عدولاً عن الصراط المستقيم. \* بِصِفَةِ الْمَوْجُودِ، لا مَوْجُودَةٌ \* كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ، ولا معدومةً كَانَتْ، مَعْدُودَةٌ - به يتعلق قولنا «بصفة» - أى الحال محدودة ومعرفة عندهم بصفة كذا [و] كذا. فقولهم «صفة» ارادوا بها المعنى الانتزاعي القائم بالغير، مثل العالمية والقادرية والابوة وسائر الاضافات، لا المعنى القائم بالغير مطلقاً، كما هو معناها المتعارف عند المتكلمين.
- ١٨ \* فالتدات المقابلة للمعنيين ايضاً له معنيان. واحترزوا باضافة الصفة الى الموجود عن صفات المعدوم، فانها صفة للثابت، لا للموجود، وبقولهم «لا مَوْجُودَةٌ» عن الصفات الوجودية للموجود، وبقولهم «لا معدومة» عن الصفات السلبية. فبقى في الحدة مثل الانتزاعات الغير المعبر في مفهومها السلب من صفات الموجودات.
- ٢١

واعترض الكاتبی علیٰ هذا الحدّ بانه لا یصحّ علیٰ مذهب المعتزلة ، لانهم جعلوا الجوهريّة من الاحوال ، مع انها حاصلة للذات فی حالتی الوجود والعدم . واجاب عنه شارح المواقف بانّ المراد بكونه صفة للموجود أن يكون صفة له فی الجملة ، لانه یكون صفة له دائماً . وأيضاً هذا علیٰ مذهب من قال بأنّ المعدوم ثابت ومتّصف بالأحوال حال العدم . وأمّا علیٰ مذهب من لم یقل : المعدوم ثابت ، او قال به ولم یقل باتّصافه بالأحوال ، فالاعتراض ساقط عن أصله .

ثمّ اشرنا الى بطلان هذا القول بقولنا : « نفی ثبوت » — أمّا من قبیل التعداد ، وأمّا من قبیل اسقاط العاطف للضرورة — معهما ، أى مع العدم والوجود ، مرادفة عقلاً واصطلاحاً ، كماهما كذلك لغةً وعرفاً . افراده علی تقدير العطف باعتبار كل واحد ، وتأنيته باعتبار انّ المصدر جائز الوجهین ، ويحتمل أن يكون المرادفة مصدرّاً ؛ ای التنی والثبوت یصاحبهما المرادفة مع العدم والوجود . والحاصل انه كما انّ الواسطة بین المنفی والثابت غیر معقولة ، كذلك بین المعدوم والموجود للترادف .

« وشبهات خصمینا فی باب الحال ، بل فی باب ثبوت المعدوم ، مزیفة مردودة . فن شبهات ثبوت المعدوم انه مخبر عنه ، وكلّ مخبر عنه فهو شیء . والجواب انّ المراد بالموضوع فی الصغری ، ان كان المعدوم المطلق ، فلا یخبر عنه ؛ وان كان المعدوم فی الخارج ، فالإخبار عنه لوجوده فی الذهن . ومن شبهات اثبات الحال انّ الوجود لیس بموجود وآلا لساوی غیره فی الوجود ، فیزید وجوده علیه ، ويتسلسل ، ولا بمعدوم ، وآلا اتّصف بنقیضه . والجواب من وجوه : الأول انّ الوجود موجود ، ولكن بنقس ذاته ؛ والثانی انّ معدوم ، بمعنى انه لیس بذی وجود ، ولا يتّصف بنقیضه ، لانّ نقیض الوجود هو العدم او اللاوجود ، لا المعدوم او اللاوجود ؛ والثالث النقص بوجود الواجب تعالی ؛ والرابع قلب الدلیل علیهم ، لانّ الوجود لو كان حالاً ، والحال صفة للموجود ، لزم أن يكون الهیة قبل الوجود موجود ، ويتسلسل ، اللهمّ الا أن یقال انه صفة للموجود بهذا الوجود ، أو یقال الوجود عندهم انتزاعی ، والحال صفة انتزاعیة ، والاتّصاف بالصفة الانتزاعیة لا یستلزم للموصوف تقدماً بالوجود .



ومنها انّ الكلّي الذي له جزئيات متحققة في الخارج، كالانسان، ليس بموجود،  
 وآلا، لكان مشخصاً لا كلياً، ولا بمعدوم، وآلا، لما كان جزءاً لموجود كزيد. والجواب  
 ٢ انّ الكلّي موجودٌ. قولكم: فيكون مشخصاً. قلنا: الطبيعي لا يأتى عن الشخصية، فانه  
 نفس الطبيعة التي يعرضها الكلية في نشأة الذهن، ولا سيما انه اللا بشرط الذي هو  
 مقسمٌ للمطلقة والمخلوطة والمجردة. أو نقول انه معدوم، ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم،  
 ٦ لانه ليس جزءاً له في الخارج.

ومنها انّ جنس المهيئات الحقيقية العرضية، كلونية السواد، ليس بمعدوم،  
 وآلا، لتقوم الموجود بالمعدوم؛ ولا بموجود، وآلا، لزم قيام العرض بالعرض، لان التركيب  
 ٩ الحقيقي على قيام الاجزاء بعضها ببعض. والجواب انّ الأعراض بسائط خارجية، فلا تقوم  
 فيها في الخارج حتى لو كانت اللونية معدومة في الخارج، لزم تقوم الموجود بالمعدوم.  
 وايضاً قيام العرض بالعرض جائز.

## غُرُرٌ فِي عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِي الْأَعْدَامِ

- ٣ • لَا مَيَّزَ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمُ • وَهُوَ، أَى الْمَيَّزِ، لَهَا، أَى لِلْأَعْدَامِ،  
إِذَا بُوْهَتْ، أَى فِي وَهْمٍ، تُرْتَسَمُ تِلْكَ الْأَعْدَامِ. وَارْتِسَامُهَا فِي الْوَهْمِ بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ  
إِلَى الْمُلْكَاتِ، فَيَتَصَوَّرُ مُلْكَاتٌ مُتَمَايِزَةٌ وَوُجُودَاتٌ مُتَخَالِفَةٌ، وَتُضَيَّفُ إِلَيْهَا مَفْهُومُ الْعَدَمِ،  
فِيَحْصُلُ عَنْدهُ أَعْدَامٌ مُتَمَايِزَةٌ فِي الْأَحْكَامِ. وَأَمَّا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ذَلِكَ، فَلَا يَتَمَيَّزُ عَدَمٌ  
٦ عَنْ عَدَمٍ، وَالْأَلَا لَكَانَ فِي كُلِّ شَيْءٍ أَعْدَامٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ. \* كَذَلِكَ فِي الْأَعْدَامِ لَاعِلِّيَّةٌ  
حَقِيقِيَّةٌ، وَإِنْ كَانَتْ لِعَدَمٍ فِي عَدَمٍ • وَإِنْ بِهَا، أَى بِالْعِلِّيَّةِ، فَاهُوا، أَى نَطَقُوا؛ كَقَوْلِهِمْ:  
عَدَمُ الْعِلَّةِ عِلَّةٌ لِعَدَمِ الْمَعْلُولِ، فَتَقَرُّبِيَّةٌ، أَى قَوْلٌ عَلَى سَبِيلِ التَّقْرِيبِ وَالْمَجَازِ؛ فَإِنَّ  
٩ الْحُكْمَ بِالْعِلِّيَّةِ عَلَيْهَا بِتَشَابُهِ الْمُلْكَاتِ. فَإِذَا قِيلَ: عَدَمُ الْغَيْمِ عِلَّةٌ لِعَدَمِ الْمَطَرِ، فَهُوَ بِاعْتِبَارِ أَنَّ  
الْغَيْمَ عِلَّةٌ لِّلْمَطَرِ؛ فَبِالْحَقِيقَةِ، قِيلَ: لَمْ يَتَحَقَّقْ الْعِلِّيَّةُ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَ الْوُجُودَيْنِ. وَهَذَا  
كَمَا يَجْرَى أَحْكَامُ الْمَوْجِبَاتِ عَلَى السُّؤَالِ فِي الْقَضَايَا، فَيَقَالُ سَالِبَةٌ حَمَلِيَّةٌ أَوْ شَرْطِيَّةٌ  
١٢ مُتَّصِلَةٌ أَوْ مُنْفَصِلَةٌ أَوْ غَيْرَهَا. كُلٌّ ذَلِكَ بِتَشَابُهِ الْمَوْجِبَاتِ.

## غَرَّرَ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُعَادُ بِعَيْنِهِ

- اختلفوا في جواز إعادة المعدوم وعدمه. فأكثر المتكلمين على الأول، والحكماء
- ٣ وجماعة من المتكلمين على الثاني، وهو الحق، كما قلنا أن \* إعادة المعدوم بعينه -  
فإن محل النزاع أعادته مع جميع مشخصاته وعوارضه - فهي مما امتنعنا. فلا تكرار  
في تجليه تعالى وفي كل آن له شأن جديد ليس كمثل شئ \*.
- ٦ وفي كل شئ له آية تدل على أنه واحد
- \* وبعضهم، كالشيخ الرئيس، فيه، أي في الامتناع، الضرورة والبداهة ادعى..  
واستحسن الامام الرازي دعوى الضرورة.
- ٩ والقائلون بنظرية المطلق استدّلوا عليه بوجوه: منها ما اشرنا اليه بقولنا. \* فإنه،  
الضمير للشأن، على جوازها، أي على تقدير جواز الاعادة، حتم \* في الشخص  
المعاد تجوز تخلّل العدم، وهو بديهي البطلان. كيف؟ وهو تقدّم الشئ على نفسه  
١٢ بالزمان، وهو بخفاء تقدّم الشئ على نفسه بالذات.
- ومنها أنه على تقدير جواز الاعادة، جاز أن يوجد ما يماثل له، أي يماثل المعاد  
من جميع الوجوه \* مستأنفاً، أي ابتداءً، لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد،  
١٥ والحال أن سأل مَبْزٍ يُبْطِلُهُ، أي يبطل أن يوجد مثله ابتداءً. ووجه عدم الامتياز  
بينهما أن المفروض اشتراكهما في المهية وجميع العوارض، فلم يكن احدهما مستحقاً لأن  
يكون معاداً لشيء، والآخر لأن يكون حادثاً جديداً، بل أمّا أن يكون كل واحد منهما معاداً  
١٨ أو كل واحد جديداً. نعم، لو كان تقرر المهية مُنفكةً عن الوجود جائزاً، وكان الوجود  
كأمر طار عليها، جاز اختلافهما في الحكم، لكنه محال.
- ومنها أنه على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه، العود عاد، أي صار، عين  
٢١ الابتداء، إذ المفروض أن الهوية المعادة بعينها هي المبتدئة، ولأن الزمان من المشخصات،  
أو لانه ايضاً بعدم ويجوز أعادته، فاذا عاد الزمان المبتدء، صدق على المعاد أنه مبتدء لكونه

- موجوداً في الزمان المبتدئ ؛ فيلزم الانقلاب والخلف أو اجتماع المتقابلين في الهوية الواحدة .
- ٥ \* ومنها أنه ، على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه ، ليس عدد نفوس العود بالغاً إلى انتهاء ، اذ حيث لم يكن فرق بين العود الأول وبين الثاني والثالث والرابع ٣ وهكذا ، حتى يتعين الوقوف على مرتبة . فإن ما فرض عوداً أولاً ليس حالة إلا كما يفرض ثانياً أو غيره ، كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة العود .
- ٦ وكذا ليس عدد المعاد بالغاً إلى انتهاء ، من وجهين : أحدهما أنه حين إعادة ذات شخصية ، يلزم أن يعاد جميع ما يتوقف عليه ، من علّة وشرط ومُعَد وغيرها ، وعلّة العلّة وشرط الشرط ومُعَد المعدّ وهكذا ، حتى يعود الاستعدادات بمجملتها ، والأدوار الفلكية والأوضاع الكوكبية برمتها ، بل جملة ما سبقت في السلسلة الطولية ٩ والعرضية . واللازم باطل بالضرورة .
- وثنائهما أنه لو جاز إعادة المعدوم ، لجاز إعادة الزمان . ولو أعيد الزمان ، لزم التسلسل ، اذ لفرق بين الزمان المبتدئ والزمان المعاد ، ألا بأنّ هذا في زمان لاحق ، وذاك ١٢ في زمان سابق ، فللزمان زمان ، فيلزم أعادته ويتسلسل . فإن قلت : سابقة الزمان المبتدئ بنفس ذاته ، لا يكونه في زمان آخر سابق ؛ قلت : فعلى هذا ، لا يصدق عليه المعاد ، لأنّ السابقة ذاتية له ، فلا تتخلف ، ولا تنصير لاحقة . فقد نهض جواز مفارقة السابقة ١٥ وطروء اللاحقة عليه المساوق لجواز كون الزمان في الزمان من فرض جواز إعادة . فهذه وجوه ثلاثة اشترنا بها بقولنا : «وليس بالغاً إلى انتهاء» .
- ١٨ ثمّ لما كان عمدة دواعي المتكلم على انكاره ظنه مخالفته للقول بحشر الأجساد ، الناطق بحقيقته ألسنة جميع الشرائع الحقّة ، اشترنا إلى فساد هذا الظنّ ، فقلنا : \* ما - نافية - ضرّاً أنّ الجسم ، غيب ، أى بعد ، ما - مصدرية - فنى ، \* هو المعاد - بضم الميم - في المعاد - بفتح الميم ؛ و«ان» مع اسمها وخبرها ، في موضع فاعل «ضر» ٢١ وقولنا مفعوله ؛ لما سيأتي في الفريدة الثالثة من المقصد السادس من إقامة البراهين الوثيقة على أنّ البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود في دار الغرور .
- وإمتناعها أى امتناع إعادة الأمر لازم ؛ إشارة إلى جواب استدلال القائلين ٢٤

بالجواز. تقريره انه لو امتنعت ، فذلك امّا لمهيّة المعدوم ولازمها ، فيلزم ان لا يوجد ابتداء ، واما لعارضها المفارق ، فالعارض يزول فيزول الامتناع . وتقرير الجواب ان الامتناع لأمر لازم ، لا للمهيّة ، بل للهويّة أو لمهيّة الموجود بعد العدم. ٢

«وَمَعْنَى الْإِمْكَانِ خِلَافُ الْإِعْتِقَادِ الْجَازِمِ ، أَعْنَى الْإِحْتِمَالِ ، فِي مِثْلِ قَوْلِهِمْ ذَرَّ فِي بُقْعَةٍ الْإِمْكَانِ . مَا - مَوْصُولَةٌ - لَمْ يَذْهَبْ ، أَيْ لَمْ يَدْفَعْ ، قَائِمُ الْبُرْهَانِ - ٦

إشارة الى جواب دليل آخر اقناعي لهم . وهو ان الأصل فيما لا دليل على امتناعه وجوبه هو الامكان ، كما قال الحكماء : كُلَّمَا قَرَعَ سَمْعُكَ مِنَ الْغَرَائِبِ فَذَرَهُ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ ، مَا لَمْ يَذْهَبْ عَنْهُ قَائِمُ الْبُرْهَانِ . والجواب ان التمسك بالأصل بعد اقامة الدلائل على الامتناع أمر غريب ، وبعد فيه مافيه . ومعنى ما قاله الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي أن تنكروه ، بل ذروه في سبيله وفي بقعة الاحتمال العقلي ، لانه يعتقد امكانه الذاتي. ٩

## غُرِّرُ فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَقِ

- لَمَّا كَانَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ مِنْ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ وَالْقُدْرَةُ، كَانَ \* لِعَقْلِنَا اقْتِدَارُ أَنْ  
 ٣ تَصَوَّرًا \* عَدَمَهُ، أَيْ عَدَمَ نَفْسِهِ، فَيَلْزَمُ اتِّصَافُ الْعَقْلِ بِالْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، وَعَدَمُ  
 غَيْرِهِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، فَيَلْزَمُ اتِّصَافُهَا حِينَئِذٍ بِالْوُجُودِ وَالْعَدَمِ. وَلَهُ اقْتِدَارُ أَنْ  
 يُخْبِرَا \* عَنْ نَفْيِ مُطْلَقٍ وَعَدَمِ بَحْتٍ. وَهَذَا مِنْ إِضَافَةِ الْمُوصُوفِ إِلَى الصِّفَةِ.  
 ٦ وَقَوْلُنَا: بِإِلَاحْبَارِ صِلَةِ لِقَوْلِنَا «أَنْ يُخْبِرَا». وَالْمَعْدُومُ الْمَطْلُوقُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ أَصْلًا، وَهَذَا  
 إِخْبَارٌ عَنْهُ بِإِلَاحْبَارِ \* وَأَنْ يُخْبِرَ بِامْتِنَاعٍ عَنْ شَرِيكَ الْبَارِي، فَيَقُولُ: شَرِيكَُ  
 الْبَارِي مُمْتَنَعٌ، مَعَ أَنَّ الْإِخْبَارَ عَنِ الشَّيْءِ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَصَوُّرِهِ، وَكَلَّمَا يَتَقَرَّرُ فِي عَقْلِ أَوْ  
 ٩ وَهَمٍّ، فَهُوَ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ، وَيَحْكَمُ عَلَيْهِ بِالْإِمْكَانِ، لَا بِالْإِمْتِنَاعِ. \* وَثَابِتٌ - بِالْجُرْ، أَيْ  
 وَيُخْبِرُ بِثَابِتٍ فِي الذَّهْنِ وَالْثَّلَاثِيَّةِ \* فِيهِ، أَيْ فِي الذَّهْنِ عَنِ الشَّيْءِ، مُتَعَلِّقٌ  
 بِ«يُخْبِرُ» الْمَقْدَّرِ، أَيْ يُخْبِرُ عَلَى سَبِيلِ الْإِنْفِصَالِ الْحَقِيقِيِّ، عَنِ الشَّيْءِ بِأَنَّهُ، أَمَّا ثَابِتٌ فِي الذَّهْنِ  
 أَوْ لَا ثَابِتٌ فِيهِ، مَعَ اسْتِدْعَاءِ ذَلِكَ تَصَوُّرَ مَا لَيْسَ بِثَابِتٍ فِي الذَّهْنِ الْمُسْتَلْزَمِ لثُبُوتِهِ  
 ١٢ فِي الذَّهْنِ.

- فَيُظْهِرُ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ فِي هَذِهِ كَلَّمَا تَنَاقُضًا وَتَهَافُتًا بِحَسَبِ الظَّاهِرِ. فَأَشْرَفْنَا إِلَى أَنْ  
 ١٥ لَا نَحْذَرُ فِي ذَلِكَ بِقَوْلِنَا: بِإِلَاقَتَاهُتِ، أَيْ، فِي كُلِّ وَاحِدٍ \* فَمَا يَحْمِلُ الْأَوَّلَى -  
 الْفَاءَ لِلْسَّبَبِيَّةِ، بَيَانٌ لَعَدَمِ التَّهَافُتِ - شَرِيكَُ حَقِّ سُبْحَانِهِ وَتَعَالَى \* عُدَّةً يَحْمِلُ  
 شَائِعٍ مِمَّا خَلَقَ. فَكَمَا أَنَّ الْجُزْئِيَّ جُزْئِيٌّ مَفْهُومًا، وَلَكِنَّهُ مُصَدِّقٌ لِلْكُلِّيِّ، فَكَذَا  
 ١٨ شَرِيكَُ الْبَارِي شَرِيكَُ الْبَارِي مَفْهُومًا، وَمُمْكِنٌ مَخْلُوقٌ لِلْبَارِي مُصَدِّقًا.

- وَرَأَيْتُ مِنْ لَهُ حَظٌّ مِنَ الذَّوْقِيَّاتِ، وَلَا حَظَّ لَهُ مِنَ النَّظَرِيَّاتِ، يَقُولُ: شَرِيكَُ  
 الْبَارِي لَا يَتَصَوَّرُ، وَفَرَضَ الْحَالِ مُحَالٍ. فَيَقَالُ لَهُ وَلَا مِثَالَهُ: لَوْلَا كُنْتُمْ مَغَالِطِينَ، وَلَمْ يَخْطِ  
 ٢١ عَلَيْكُمْ الْمَفْهُومُ وَالْمُصَدِّقُ، لَدَرَيْتُمْ أَنَّ كُلَّ مَفْهُومٍ تَحَقَّقَ فِي ذَهْنٍ أَوْ خَارِجٍ، لَمْ يُخْرَجْ عَنْ

كونه ذلك المفهوم ، ولم ينقلب حد ذاته ؛ بل الوجود يبرزه على ماهو عليه . فالبياض اذا وُجد في الخارج أو في الذهن ، عالياً كان أو سافلاً ، لم يخرج عن كونه بياضاً وَلَمْ يَنْقَلِبْ وَجُوداً ، كما ان وجوده لم يصر بذاته بياضاً . فمفهومات المحال وشريك الباري والمعدوم المطلق وغيرها كذلك ؛ لاتنسلخ عن انفسها . فإذا فرضتم مفهوم المحال ، كيف يُقال : فرضتم مفهوم الممكن أو مفهوم الواجب ؟ وثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال . \* وَعَدَمًا قِيسٌ ، فانه جزئي آخر من هذه القاعدة ، أَنَّهُ - في موضع التعليل - ذاتاً ، أى مفهوماً ، عَدَمٌ \* لكن ذلك العدم بالحمل الشائع ثُبُوتٌ حَيْثُ - تعليلي - بِالدَّهْنِ ارْتَسَمَ .

## غُرُرٌ فِي بَيَانِ مَنَاطِ الصَّدَقِ فِي الْقَضِيَّةِ

\* الْحُكْمُ إِنَّ فِي قَضِيَّةٍ خَارِجِيَّةٍ صَدَقَ . \* مِثْلُ حُكْمِ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ

الصَّادِقَةُ لِلْعَيْنِ انْطَبَقَ . \* وَحَقَّةٌ مِنْ نِسْبَةِ حُكْمِيَّةٍ تَامَةٍ خَبَرِيَّةٍ وَالتَّعْيِيرُ بِالْحَقِّ ٢  
للإشارة الى اتحاده بالذات مع الصّدق. فان الصّدق هو الخبر المطابق، بالكسر، للواقع،  
والحقّ هو الخبر المطابق، بالفتح، للواقع . طَبِيقُ لِنَفْسِ الْأَمْرِ فِي الذَّهْنِيَّةِ ،  
متعلّق بالنسبة الحكيمّة . ٦

وتلخيص المقام انّ القضية قد تؤخذ خارجيّة ، وهي التي حكم فيها على أفراد  
مَوْضُوعِهَا الْمَوْجُودَةِ فِي الْخَارِجِ مُحَقَّقَةٌ ، كَقَوْلِنَا: قَتَلَ مَنْ فِي الدَّارِ ، وَهَلَكْتَ الْمَوَاشِي ،  
وَنَحْوَهُمَا ، مِمَّا الْحُكْمُ فِيهَا مَقْصُورٌ عَلَى الْأَفْرَادِ الْمُحَقَّقَةِ الْوُجُودِ . وَقَدْ تَوَخَّذَ ذَهْنِيَّةٌ ، وَهِيَ الَّتِي ٩  
حُكِمَ فِيهَا عَلَى الْأَفْرَادِ الذَّهْنِيَّةِ فَقَطْ ، كَقَوْلِنَا: الْكَلْبِيُّ أَمَّا ذَاتِي وَأَمَّا عَرْضِي ، وَالذَّائِي أَمَّا  
جَنْسٌ وَأَمَّا فَصْلٌ . وَقَدْ تَوَخَّذَ حَقِيقِيَّةٌ ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا عَلَى الْأَفْرَادِ الْمَوْجُودَةِ فِي  
الْخَارِجِ ، مُحَقَّقَةٌ كَانَتْ أَوْ مَقْدَرَةٌ ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ جَسَمٍ مَتْنَاهُ ، أَوْ مَتَحِيّزٌ ، أَوْ مُتَقَدِّمٌ إِلَى ١٢  
غَيْرِ النِّهَايَةِ ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ الْقَضَايَا الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الْعُلُومِ .

إذا عرفت هذا، فنقول: الصّدق في الخارجيّة باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج،  
وكذا في الحقيقيّة، اذ فيها ايضاً حكم على الموجودات الخارجيّة، ولكن محققة أو مقدرة . ١٥  
وأما الصّدق في الذهنيّة فباعتبار مطابقة نسبتها لما في نفس الأمر، اذ لا خارج لها تطابقه.  
وأما نفس الأمر، فقد اشرنا الى تعريفه بقولنا: \* بِحَدِّ ذَاتِ الشَّيْءِ نَفْسُ  
الْأَمْرِ حَدٌّ أَيْ حَدٌّ وَعَرَفَ نَفْسُ الْأَمْرِ بِحَدِّ ذَاتِ الشَّيْءِ . والمراد بِحَدِّ الذَّاتِ هُنَا مُقَابِلُ ١٨  
فَرَضِ الْفَارِضِ ، ويشمل مرتبة المهيّئة والوجوديّين الخارجيّ والذهنيّ . فكون الإنسان  
حيواناً في المرتبة وموجوداً في الخارج، أو الكلّي موجوداً في الذهن، كلّها من الأمور  
النَّفْسِ الْأَمْرِيَّةِ ، اذ لَيْسَتْ بِمَجْرَدِ فَرَضِ الْفَارِضِ ، كَالْإِنْسَانِ جَمَادٍ . فالمراد بالأمر هو الشّيءُ ٢١



نَفْسِهِ. فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه انّ الأربعة في حدّ ذاتها كذا. فلفظ الأمر هنا من باب وَضَع النَّمْطِ نَمَاطَهُ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ. ثم اشرنا إلى ما قيل انّ نفس الأمر هو العقل الفعال بقولنا: «وَعَالَمُ الْأَمْرِ وَذَا، أَيْ ذَلِكَ الْعَالَمُ، عَقْلٌ كُلُّهُ يُعَدُّ، أَيْ، وَيُعَدُّ نَفْسُ الْأَمْرِ عِنْدَ الْبَعْضِ عَالَمُ الْأَمْرِ، وَذَلِكَ الْعَالَمُ، عَقْلٌ كُلٌّ صَغِيرٌ وَكَبِيرٌ، وَبَسِيطٌ وَمُرَكَّبٌ فِيهِ مُسْتَطَرٌ.

٦ والتعبيرُ بالعبارتين للإشارة إلى الاصطلاحين: أَحَدُهُمَا اصطلاح أهل الله، حيث يعبرون عن عالم العقل بعالم الأمر مقتبس من الكتاب الإلهي: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ». وهذا التعبير أنسب لنفس الأمر. وإِنَّمَا عَبَّرَ تَعَالَى عَنْهُ بِالْأَمْرِ لَوَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا مِنْ جِهَةِ أَنَّكَ كَأَنَّكَ أَنْتَ وَاسْتِهْلَاكَ فِي نُورِ الْإِحْدِيَّةِ، إِذْ الْعَقْلُ مُطْلَقًا مِنْ صُفْعِ الرَّبُّوبِيَّةِ. بَلَّ الْأَنْوَارُ الْإِسْفَهْدِيَّةَ لِمَهِيَّةِهَا عَلَى التَّحْقِيقِ. فَنَاطَ الْبَيِّنُونَةُ الَّتِي هِيَ الْمَادَّةُ، سَوَاءً كَانَتْ خَارِجِيَّةً أَوْ عَقْلِيَّةً، مَفْقُودَ فِيهَا. فَهِيَ مَجْرَدُ الْوُجُودِ الَّتِي هِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَكَلِمَةُ «كُنْ» الْوُجُودِيَّةِ النَّوْرِيَّةِ. وَثَانِيهَا أَنَّهُ، وَإِنْ كَانَ ذَامِيَّةً يُوجَدُ بِمَجْرَدِ أَمْرِ اللَّهِ وَتَوَجُّهٍ كَلِمَةُ «كُنْ» إِلَيْهِ، مِنْ دُونِ مَوْثَنٍ زَائِدَةٍ مِنَ مَادَّةٍ وَتَخْصُّصٍ اسْتِعْدَادٍ، فَيَكْفِيهِ مَجْرَدُ امْكَانِهِ الَّذِي آتَى.

وَالْآخَرُ اصطلاح الحكماء، حَيْثُ يُعْبَرُونَ بِالْعَقْلِ عَنِ الْمَفَارِقَاتِ الْمُخْصَةِ. وَهَذِهِ الْعِبَارَةُ أَيْضًا كَثِيرُ الدَّوَرِ فِي لِسَانِ الشَّرِيعَةِ. ١٥

وَيُمْكِنُ أَنْ يُجْعَلَ «يُعَدُّ» مِنَ الْعَدِّ بِمَعْنَى الْحِسَابِ لَا الْحِسَابَ، تَنْبِيْهُاً عَلَى أَوَّلِيَّةِ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ، لِأَنَّ ظَهْرَ الشَّيْءِ بِوُجُودِ تَجَرُّدِيٍّ أَوْ مَادِّيٍّ وَكَوْنِهِ عِنْدَ شَيْءٍ، مَادَّةٌ كَانَتْ أَوْ لَوْحاً عَالِياً نُورِيّاً، خَارِجٌ عَنْ نَفْسِهِ. ١٨

ثُمَّ يَبَيِّنُ النِّسْبَةَ بَيْنَ نَفْسِ الْأَمْرِ وَالْخَارِجِ وَالَّذِي هُنَا يَقُولُنَا: «مِنْ خَارِجٍ أَعَمُّ»، أَيْ نَفْسِ الْأَمْرِ - حَذَفَ لِأَنَّ الْكَلَامَ قَدْ كَانَ فِيهِ - أَعَمُّ مُطْلَقًا مِنَ الْخَارِجِ، إِذْ لِلَّذِينَ أَعَمَّ، فَكُلُّ مَا هُوَ فِي الْخَارِجِ فَهُوَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ؛ كَمَا أَنَّ نَفْسَ الْأَمْرِ مِنَ الذَّهْنِيِّ مِنْ وَجْهِ أَعَمِّ. ثُمَّ ذَكَرْنَا مَادَّةَ الْجَمَاعِ وَالْإِفْتِرَاقِ يَقُولُنَا: «إِذَا فِي صَوَادِقِ الْقَضَايَا، كَقَوْلُنَا: الْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ، صَدَقَا، أَيْ

اجتمع نفس الأمر والدّهني، «وفي قضايا كواذب وفي حق مطلق، عز اسمه،  
 فرقاً. ففي الكواذب مثل: الاربعة فرد، يتحقق الدّهني، لا النفس الأمرى. وفي الحق تعالى  
 يصدق النفس الأمرى، لا الدّهني، لكونه خارجياً صرفاً، لا يحيط به عقل ولا وهم. ۲  
 ومن هذا ظهر النسبة بين الخارج والذهن ايضاً. والتعبير بالذهن مرة وبالذهني اخرى  
 للإشارة الى جريان هذه النسب بعينها في ذوات النسب.

## غُرَّرَ فِي الْجَعْلِ

• لِلرَّبِّطِ ، اى الى الوجود الرّابط — متعلّق «بقسم» — وَ الى الوجود النّفسى ،

٣ الوجود المطلق اذْ — توقيتيّة — قَسَمَ \* فَالْجَعْلُ لِلتَّأْلِيْفِ وَالتَّبْسِيطِ عَمَّ .

اى الوجود ، لما كان مقسوماً الى الرّابط والنّفسى ، فعمّ الجعل ، وانقسم الى الجعل التّألينى والجعل البسيط .

٦ وَقَدْ خَرَجَ مِنْ هَذَا تَعْرِيفُهُمَا . فَالْجَعْلُ الْبَسِيطُ مَا كَانَ مَتَعَلِّقَهُ الْوُجُودُ النّفْسِى ،

والجعلُ المؤلّف ما كانَ متعلّقه الوجود الرّابط . فانّ الأوّل جَعْلُ الشَّيْءِ وَاِفاضة نَفْسِ

الشَّيْءِ ، وبلسان الادباء ، الجعل المتعدى لواحد . والثانى جَعْلُ الشَّيْءِ شَيْئًا ، والجعل

٩ المتعدى لاثنتين . واللبيب يحدس مِنْ ذَلِكَ مَا نَحْنُ بِصَدَدِ اثْبَاتِهِ مِنْ تَجْعُولِيَّةِ الْوُجُودِ ،

حَيْثُ يَدُوْرُ انْقِسَامُ الْجَعْلِ مَدَارِ انْقِسَامِ الْوُجُودِ .

ثمّ الجعلُ المؤلّف يختصّ تعلقه بالعرضيّات المفارقة لخلوّ الذّات عنها ،

١٢ وَلَا يَتَصَوَّرُ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ ، وَلَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ عَوَارِضِهِ التَّلَازِمَةِ ، كَالْإِنْسَانِ إِنْسَانًا ،

وَالْإِنْسَانِ حَيَوَانًا ، وَالْأَرْبَعَةَ زَوْجًا ، لِأَنَّهَا نَسَبُ ضَرْوِيَّةٍ ، وَمَنَاطُ الْحَاجَةِ هُوَ الْإِمْكَانُ ،

وَالْوُجُوبُ وَالْإِمْتِنَاعُ مَنَاطُ الْغِنَا . وَلِذَا قَالَ الشَّيْخُ : مَا جَعَلَ اللَّهُ الْمَشْمُسَ مَشْمُشًا ، وَلَكِنْ

١٥ أَوْجَدَهُ . وَالى هَذَا يَشِيرُ قَوْلُنَا : \* فِى عَرَضِيٍّ قَدْ بَدَأَ مُفَارِقًا \* لَاغْيَرُ ، اى لَا فِى غَيْرِ

العرضى المفاوق بِالْجَعْلِ الْمُؤَلَّفِ انْطِقًا — مُؤَكَّدٌ بِالنُّونِ الْخَفِيَّةِ .

ثمّ لما كان الممكن زوجاً تركيبياً له مهية ووجود ، وَ كَانَ بَيْنَهُمَا اتِّصَافٌ ،

١٨ تَشْتَتَوِى فِى تَجْعُولِيَّةِ الْمُمْكِنِ ، جَعْلًا بَسِيطًا ، عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ ، كَمَا قُلْنَا : \* فِى كَوْنٍ مُهْيَةٍ

أَوْ وُجُودٍ أَوْ صَيَّرُوْرَةٍ — عِبَارَةٌ أُخْرَى لِلاتِّصَافِ ، فَقَدْ يَعْبَرُونَ بِهَذَا وَقَدْ يَعْبَرُونَ

بِتِلْكَ — مَجْعُولًا ، خَبَرُ كَوْنٍ ، أَقْوَالًا ، مَفْعُولٌ رَوَا . وَ عَزَّيْ ، اى نُسِبَ ،

٢١ الأوّلُ لِلإِشْرَاقِ . فَقَالُوا : أَثَرُ الْجَاعِلِ ، أَوَّلًا وَبِالذّاتِ ، نَفْسِ الْمُهْيَةِ ، ثُمَّ يَسْتَلْزِمُ

ذلك الجَعْلَ مَوْجُودِيَّةَ المِهيَّةِ ، بلافاضة من الجاعل ، لا للوجود ولا للاتصاف ، لانتهما عقليَّانِ مصداقهما نفس المِهيَّةِ ، كما لا يحتاج بعْدُ صُدُور الذَّات عن الجاعل  
 كَوْن الذَّات ذاتاً الى جعل على حدة .

٣

اقول : اكثر شيوع هذا المذهب كان من زمان شيخ الاشراق - قدس سره - واتباعه  
 وكان القول بتقرّر المِهيَّات منفكّة عن الوجود كان في عصره - قدس سره - شائعاً .

٦

فحسبوا ان لو قالوا بمَجْعُولِيَّة الوجود ، ذهب الوهم الى غناء المِهيَّة في تقرّرها عن  
 الجاعل ، لمغايرة المِهيَّة للوجود ، فيلزم الثابتات الازليّة . فدفع هذا الوهم حداً على  
 القول بانّ المِهيَّة في قوام ذاتها مَجْعُولَة مفتقرة الى الجاعل ؛ كما قال المحقّق التلاهيجي

٩

عليه الرّحمة في المسألة السّابعة والعشرين من الشّوارق ، مع تصلّبه في اصاله المِهيَّة جعلاً  
 وتحقّقاً : المراد من كَوْن المَجْعُول هو المِهيَّة ، هونتي توهم ان يكون المِهيَّات ثابتات في  
 العدم بلا جعل ووجود ، ثمّ يصدر من الجاعل الوجود او اتصاف المِهيَّة بالوجود .

١٢

فاذا ارتفع هذا التّوهم ، فلامضايقة في الذّهاب الى جعل الوجود او الاتصاف ، بعد ان  
 نيقن ان لامِهيَّة قبل الجعل . والى هذا يؤول مذهب استاذنا الحكيم المحقّق الالهي - قدس  
 سره - في القول بجعل الوجود . فانه يصرّح بكون الوجود مجعولاً بالذّات والمِهيَّة

١٥

مجعولة بالعرض ، انتهى . وكما قال السيّد المحقّق الدّاماد - قدس سره - انه ، لما كان  
 نفس قوام المِهيَّة مُصَحّح حمل الوجود ، فاحدس انها ، اذا استغنت ، بحسب نفسها  
 ومن حيث اصل قوامها ، عن الفاعل ، صدق حمل الموجود عليها من جهة ذاتها ،  
 وخرجت عن حدود بقعة الامكان ، وهو باطل .

١٨

اقول : يرد عليه ان استغناء المِهيَّة بالذّات عن الجاعل لكونها سراً واعتباريّة ،  
 وانها ، دون المَجْعُولِيَّة ، لا يخرجها عن الامكان . ولا يلحقها بالغنى من فرط التحصّل ،  
 وانه فوق الجعل . وايضاً ، كيف يكون نفس قوام المِهيَّة مُصَحّح حمل الوجود ،

٢١

وهي لا مَوْجُودَة ولا معدومة ؟ ولو كانت مُصَحّحة ، لزم الانقلاب عن الامكان الذّاتي  
 الى الوجوب الذّاتي ، كما في الأسفار .

• وَقَدْ مَشَى الْمَشَاءُ نَحْوَ الْبَاقِي . لكن محققوهم مشوا الى جانب مجعولية الوجود ، وغيرهم الى مجعولية الاتصاف وصيرورة المهية موجودة . وَلَعَلَّ هَؤُلَاءِ ارادوا ان اثر الجاعل امر بسيط ، يحلله العقل الى موصوف وصفة . وبالحقيقة ذلك الامر البسيط هو الوجود ، والآ فظاهره بخيف ، لان الاتصاف فرع تحقق الطرفين ، وانه امر انتزاعي .

٦ ثم شرعنا في استيفاء أقسام الجعل بقولنا : • بِالذَّاتِ وَبِالْعَرَضِ مِنْ جَعْلِ مُرَكَّبٍ • وَمِنْ جَعْلِ بَسِيطٍ ، وهي اربعة ، في ثلاثة ، اي الثلاثة المذكورة من مجعولية الوجود والمهية والصيرورة ، لضرب ، فتصير اثني عشر . فعلى القول المرضي ٩ ماهو الصحيح من هذه الوجوه ، جعل الوجود بالذات جعلاً بسيطاً ، وجعله بالعرض مركباً ، وجعل المهية والاتصاف بالعرض بسيطاً ومركباً . وماهو الباطل جعله بالذات مركباً وجعله بالعرض بسيطاً ، وجعلها بالذات بسيطاً ومركباً . وقس عليه الصحيح ١٢ والباطل ، على قول الاشرافى وعلى القول بجعل الاتصاف . وإن شئت ، فانظر الى هذا الجدول :

على قول الاشراقى يعنى جعل المهية		على قول بعض المشائين يعنى جعل الاتصاف		على المرضى يعنى جعل الوجود	
جعل الوجود	جعل المهية	جعل الوجود	جعل المهية	جعل الوجود	جعل الوجود
بسيطاً بالذات	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالذات
جعل المهية	جعل الوجود	جعل المهية	جعل الوجود	جعل الوجود	جعل المهية
بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالعرض
جعل الاتصاف	جعل الاتصاف	جعل الاتصاف	جعل الاتصاف	جعل الاتصاف	جعل الاتصاف
بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالعرض	بسيطاً بالذات	بسيطاً بالعرض
جعل الوجود	جعل المهية	جعل الوجود	جعل المهية	جعل الوجود	جعل الوجود
مركباً بالذات	مركباً بالعرض	مركباً بالذات	مركباً بالعرض	مركباً بالذات	مركباً بالعرض
جعل المهية	جعل الوجود	جعل الوجود	جعل المهية	جعل الوجود	جعل المهية
مركباً بالذات	مركباً بالعرض	مركباً بالذات	مركباً بالعرض	مركباً بالذات	مركباً بالعرض
جعل الاتصاف	جعل المهية	جعل الاتصاف	جعل الاتصاف	جعل الاتصاف	جعل الاتصاف
مركباً بالعرض	مركباً بالعرض	مركباً بالذات	مركباً بالعرض	مركباً بالذات	مركباً بالعرض
صحيح	باطل	صحيح	باطل	صحيح	باطل

ثم اشرنا الى ماهو الصحيح بقولنا: \* **جَعَلَ الوجودَ عِنْدَنا قَدْ ارْتَضَى** ؛ \*  
**مَهِيَّةٌ مَجْعُولَةٌ بِالْعَرَضِ** ، \* **كَذَا اتِّصَافٌ** ، أى **مَجْعُولٌ بِالْعَرَضِ** ؛ وبِذَا **النَّجْعِلِ** ،  
 ٢ أى **بِالنَّجْعِلِ بِالْعَرَضِ** ، **جَعِلَ** \* **تَرْكِيبًا** ، أى **جَمْعًا تَرْكِيبِيًّا** ، **الوجودُ مَعَ ذَيْنِ** ،  
 أى **المهية والاتصاف** . فاذا جعل الوجود بسيطاً ، ف«**الوجود وجودٌ**» **مَجْعُولٌ تَرْكِيبِيًّا**  
**بِالْعَرَضِ** ، وكذا **المهية والاتصاف** **مَجْعُولَةٌ تَرْكِيبًا** ، ولكن **بِالْعَرَضِ بِنَفْسِ جَعْلِ ذَلِكَ**  
 ٦ **الوجودَ بسيطاً** ، **فَنِلَ جَمِيعُ ذَلِكَ** ، وهو **أَمْرٌ مِنَ النَّيْلِ** .

ثم **شَرَعْتُ** فى ذكر الأدلة على القول المرضى . **فَها قَوْلِي** : \* **وَلِي عَلَى الْقَوْلِ**  
**الَّذِي هُوَ اخْتِيَارِي** \* **أَنْ لَزِمَ الْمَهِيَّةُ اعْتِبَارِي** . وانما كان اعتبارياً ، لانه يلزمها  
 ٩ بماهى هى مع قطع النظر عن الوجودين ، حتى لو فرض ان **المهية** تكون **مُتَقَرَّرَةٌ مُنْفَكَّةٌ**  
 عن كافة الوجودات ، **لَكَانَ لَازِمًا لَهَا** . **والمهية** ، بهذا الاعتبار ، **اعتباري بالاتفاق** ، **فَا**  
**يَلْزَمُهَا كَذَلِكَ أَوَّلَى بِالاعتبارية** . \* **وَكُلُّ مَعْلُولٍ لِيَذِيهِ** — أى **لصاحبه** ، **وهوالعلة** ؛  
 ١٢ **وهذا من قبيل قوله** : « **انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه** » — **قَدْ لَزِمَ** ، **لاستحالة**  
**انفكاك المَعْلُولِ عن العلة** .

فاذا تمهدا تان المقدمتان ، \* **فَقِي سِوَى الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ لِلْجَاعِلِ الْحَقِّ وَالْقِيَوْمِ**  
**المطلق حُتْمٌ وَلَزِمَ مِنْ قَوْلِ الْإِشْرَاقِ** — وهو **مَجْعُولِيَّةُ الْمَهِيَّةِ** — **انْتِزَاعِيَّتُهَا** ، أى  
 ١٥ **انتزاعية ذلك السوى** ، **لأنَّ الكُلَّ لَازِمٌ مَهِيَّةُ الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ** ، اذ **المفروض ان ماهو**  
**الصَّادِرُ بِالذَّاتِ وَالْأَصْلُ فِي التَّحَقُّقِ لِمَعْلُولِ الْأَوَّلِ هُوَ الْمَهِيَّةُ** ، وما سواه **مَعْلُولٌ وَلَازِمٌ**  
 ١٨ **لمهيةته** . **وحينئذٍ فالحذور لازم** . واستثناء المَعْلُولِ الْأَوَّلِ لانه لازم الوجود الخارجى ، فان الواجب  
**تعالى مهيةته انيته** .

\* **وَأَيْضًا عَلَى الْمُخْتَارِ انْصِلَابُ سِنْخِيَّتِهَا** أى **سِنْخِيَّةُ الْمَهِيَّاتِ** ، \* **كَالْفَى لِيَشَى** ؛  
 ٢١ **لا كَالنَدَى مِنَ الْبَحْرِ** ، **فَانَّهُ تَوَلِيدٌ** ، **تعالى عن ذلك** — **لِوَاهِبِ الصُّورِ** — **متعلق**  
**بسِنْخِيَّتِهَا** — \* **حَيْثُ** ، **تعليلٌ** ، **انْتِزَاعُ الْمَهِيَّةِ عَنْهُ** **سَبْحَانَهُ ظَهَرَ سَابِقًا** . **ومَعْلُولٌ**  
**الوجودُ وَجُودٌ** ، **وعلة المهية مهية** ؛ فالمهية لاتصلح للمَجْعُولِيَّةِ ، **والاتصاف حاله**  
 ٢٤ **معلومة** ، **فبقي الوجود** .

ومنها. مِثْلُ اَنْسِلَابِ كَوْنِهَا ، اى كَوْنِ المهيّة ، مُرْتَبِطَةً بِالْجَاعِلِ ، حَيْثُ  
تلاحظ من حَيْثُ هى ، مع قطع النظر عن الوجود ، فكيف عن اليجاد والارتباط ؟  
\* وَالْحَالُ اَنْ ذَاتَ مُتَجَعُّولٍ بِالذَّاتِ بِهِ ، اى الارتباط الى الجاعل ، مُشْتَرِطَةٌ ؛ بَل ۳  
يكون عَيْنُ الارتباط الحقيقى .





الفريدة الثانية  
فى  
الوجوب والإمكان

## غُرُرٌ فِي الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ

- ١ «إِنَّ الوجودَ رَابِطٌ، أي ثبوت الشيء شيئاً، ورابطٌ، «ثُمَّتَ نَفْسِي» — قد يلحق التاء المتحركة بـ «ثم» العاطفة، ومنه قوله: «فَضِيتُ ثُمَّتَ قَلْتُ لا يعنيني» — والمعنى المشترك بين الرابط والنفسي ثبوت الشيء. فَهَآءُ، أي خذ، واضْبِطْ \* لِأَنَّهُ، أي الوجود مطلقاً، أمّا ان يكون وجوداً فِي نَفْسِهِ، ويقال له الوجود المحمول، وهو مفاد «كان» التامة المتحقق في الهليات البسيطة؛ أو يكون وجوداً لا في نَفْسِهِ، وهو مفاد «كان» الناقصة المتحقق في الهليات المركبة، ويقال له في المشهور الوجود الرابطي. والأولى، على ما في المتن، ان يسمّى بالوجود الرابط على ما اصطلاح عليه السيد المحقق الداماد في الافق المبين، وصدر المتألهين — قدس سره — في الأسفار، ليفرق بينه وبين وجود الأعراض، حيث اطلقوا عليه الوجود الرابطي.. وقول المحقق اللاهيجي في بعض تأليفاته ان وجود العرض مفاد «كان» الناقصة وهم، لانه محمول يقع في هلية البسيطة، كقولك «البياض موجود»، بخلاف مفاد «كان» الناقصة، اعني الرابط، فانه دائماً ربط بين الشئين، لا ينسلخ عن هذا الشأن.

- وَمَا أي وجود، \* فِي نَفْسِهِ، إِمَّا لِنَفْسِهِ، كوجود الجواهر سماً — أمّا مؤكداً بالنون الخفيفة، أو ماض، بمعنى علا — \* أَوْ غَيْرِهِ، يعني، أو وجود في نفسه لغيره كوجود العرض، حيث يقال: وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره. فله وجود في نفسه لكونه محمولاً، وله مهية تامة ملحوظة بالذات في العقل، ولكن ذلك الوجود في غيره، لانه في الخارج نَعَتٌ للموضوع.
- ١٨ ثم النفسى قسمان، لأن الوجود في نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ، أمّا بغيره، كوجود الجوهر، فانه ممكن معلول، واما بنفسه وهو وجود الحق تعالى كما قلنا: والحق جل شأنه نَحْوُ أَيْسِهِ أي وجوده \* فِي نَفْسِهِ لا كالرابط، حيث انه وجود لا في نفسه، لِنَفْسِهِ، لا كالرابطي فانه في نَفْسِهِ لغيره، بِنَفْسِهِ، لا كوجود الجوهر، فانه، وان كان لِنَفْسِهِ،

- لكن ليس بنفسه. وجعل العرض موجوداً في نفسه لغيره، والجوهر موجوداً في نفسه لنفسه بغيره، لا ينافي ما حقق في موضعه من ان وجود ما سوى الواحد الأحد رابط محض، لان ما ذكره هنا انما هو فيما بين الممكنات انفسها، والا فالكل روابط صرفة ٣ لانفسية لها بالنسبة اليه. ان هي الا تمويهاً وتمائيل، وبأنفسها أعدام وابطال.
- \* قد كان، اى الوجود مطلقاً ذا الجهات، اى صاحب الجهات - وهو خبر «كان» -
- ٦ في الاذهان، هذا اشارة الى انها في الخارج مواد، وفي الاذهان جهات؛ \* وجوب - بالجرب بدل من الجهات، لا بالرفع، ليتوافق الرويان - وإمتناع أو إمكان، كلمة «أو» للتنويع.
- \* وهى، اى الجهات، غنية عن الحدود لكون معانيها مما ترسم في النفس ارتساماً اولياً. فمن اراد ان يعرفها تعريفاً حقيقياً لالفظياً، لم يأت الا بتعريفات دورية؛ مثل «ان» ٩
- الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال و «الممكن ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال» و «المتنع ما ليس بممكن أو ما يجب ان لا يكون» وغير ذلك. فهى \* ذات تأس فيه
- أى صاحبة اقتداء في الغناء عن التحديد بالوجود.

## غُرُرٌ فِي أَنَّهَا إِعْتِبَارِيَّةٌ

- \* وَجُودُهَا ، أى وجود الجهات التى هى كَيْفِيَّاتُ النَّسَبِ ، فِي الْعَقْلِ .
- ٢ بِالتَّعَمُّلِ ، لآ فى الخارج ، لوجه: منها قولنا \* لِلصِّدْقِ فِي الْمَعْدُومِ . فانَّ المعدوم الممتنع ممتنع الوجود و واجب العدم، والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم، واتصاف المعدوم بالصِّفَاتِ الوجودية العينية محال . ومنها قولنا: وَالتَّسْلُسُ . بيانه أنه، لو كان هذه
- ٦ الكيفيات متحققة فى الأعيان ، لكانت مشاركة لغيرها فى الوجود ، ومتميزة عنها بالخصوصيات ، فوجودها غير مهيأتها، فاتصاف مهيأتها بوجودها لا يخلو عن احد هذه، ويتسلسل :
- ٩ ثمَّ اشرنا الى بطلان متمسكات القائلين بانها امورٌ خارجية ، بقولنا: \* ما — نافية — صَحَّ أَنْ لَوْ لَمْ تَكُنْ الجهة سوى الامتناع ، اذ لم يذهب احد الى ثبوتيتها، مُحَصِّلَةٌ لزم من عدمية المجموع مجموع المحذورات الثلاثة المذكورة فى البيتين، أو كل واحد من الثلاثة ، بأن يكون الخصوصية حيث وقعت على سبيل التمثيل .
- ١٢ احدها انه حينئذٍ قولنا: \* إِمَّا كَانَهُ لَا كَانَ عَيْنَ قَوْلِنَا لَا إِمَّا كَانَ لَهُ ، اذ لا يميز فى الأعدام . فيلزم ان لا يكون الممكن ممكناً . هذا خلف . ووجه البطلان ان الامكان حينئذٍ هو
- ١٥ الأمر العدمى ، ونفى الامكان هو رفع هذا الشئ العدمى، والشئ مطلقاً ورفعه متناقضان، والأعدام باعتبار ما يضاف اليها متميزة ، كما مرّ .
- \* وَثَانِيهَا أَنَّهُ رَفَعُ النَّقِيزَيْنِ لَزِمَ ، لانه اذا كان الوجوب والامكان عديمين ،
- ١٨ والتلاوجوب والتلاامكان ايضاً عديمين ، وكون النقيضين عديمين هو معنى ارتفاعهما ، يلزم المحذور . ووجه البطلان أولاً النقض ، بالعمى والتلاعى ، وثانياً الحل ، فانَّ معنى ارتفاع النقيضين فى المفردات عدم صدقهما على شئ ، بأن لا يصدق الوجوب
- ٢١ والتلاوجوب مثلاً على شئ ، لاعدميتهما فى انفسهما .

\* وَثَالِهَا أَنَّهُ حَيْثُ ذِ الْوَاجِبُ عَنْهُ ، أَى عَنْ الْوَاجِبِ ، الْوُجُوبُ يَنْحَسِمُ ،  
 أَى يَنْقَطِعُ وَيَزُولُ . بَيَانُهُ أَنَّ الْوُجُوبَ ، إِذَا كَانَ اعْتِبَارِيًّا ، لَزِمَ أَنْ لَا يَكُونَ الْوَاجِبُ وَاجِبًا  
 إِلَّا عِنْدَ اعْتِبَارِ الْعَقْلِ ، وَعِنْدَ عَدَمِهِ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا . وَ وَجْهُ الْبَطْلَانِ النِّقْضُ بِالْإِمْتِنَاعِ ، بَلْ ۳  
 بِالشَّيْئِيَّةِ . وَالْحَلُّ بِأَنَّ اتِّصَافَ الذَّاتِ بِصِفَةٍ فِي ظَرْفٍ لَا يَقْتَضِي ثُبُوتَ تِلْكَ الصِّفَةِ فِيهِ ،  
 مَعَ أَنَّ الْكَلَامَ أَنَّهَا هِيَ فِي الْوُجُوبِ الَّذِي هُوَ كَيْفَ النِّسْبَةِ .

## غُرِّرَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ

- ١ \* وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ وَالْإِمْتِنَاعِ لَدَى الْإِكْتِسَاسِ \* بِالذَّاتِ  
وَالْغَيْرِ ، أَى وَبِالْغَيْرِ ، وَبِالْقِيَاسِ . فَيَحْصُلُ مِنْ ضَرْبِ ثَلَاثَةٍ فِي ثَلَاثَةِ تَسْعَةٍ ، مِثْلُ الْوُجُوبِ  
بِالذَّاتِ ، وَالْوُجُوبِ بِالْغَيْرِ ، وَالْوُجُوبِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ ؛ وَقَسَّ عَلَيْهِ الْبَاقَى . \* أَلَا فِي  
الْإِمْكَانِ فَغَيْرِيٌّ ، أَى الْإِمْكَانِ بِالْغَيْرِ ، سَلْبٌ مِنْ أَقْسَامِهِ . فَبَقِيَ الْأَقْسَامُ الْمُتَحَقِّقَةُ  
٦ ثَمَانِيَةً . \* فَلْيَبْتَغِ مَا بِالذَّاتِ مِنْهَا ، أَى مِنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْمَوَادِّ ، يَنْقَلِبُ  
إِلَى الْأُخْرَى . ذَكَرَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ بِإِلْفَاءِ الْمَفِيدَةِ لِلتَّبَيُّهِ لِلْأَشْعَارِ بِدَلِيلِ إِمْتِنَاعِ الْإِمْكَانِ بِالْغَيْرِ ،  
إِذَا لَوْ كَانَ الشَّيْءُ مُمْكِنًا بِالْغَيْرِ ، فَمَا إِنْ يَكُونُ فِي حَدِّ ذَاتِهِ وَاجِبًا ، أَوْ مُمْتَنَعًا ، أَوْ مُمْكِنًا ، إِذَا الْقِسْمَةُ  
٩ إِلَى الثَّلَاثَةِ عَلَى سَبِيلِ الْإِنْفِصَالِ الْحَقِيقِيِّ ، فَلَا يَجُوزُ الْخُلُوعُ عَنْهَا . فَعَلَى الْأَوَّلِينَ يَلْزَمُ الْإِنْقِلَابُ ،  
وَعَلَى الْآخِرِينَ يَلْزَمُ إِنْ يَكُونُ اعْتِبَارُ الْغَيْرِ لَغَوًّا .
- ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى امْتِلَاءِ مَا بِالْقِيَاسِ مِنَ الثَّلَاثَةِ بِقَوْلِنَا : \* مَا بِالْقِيَاسِ ، أَى مَا بِالْقِيَاسِ  
١٢ مِنَ الْمَجْمُوعِ كَمَجْمُوعِ هَذِهِ الْإِمْتِلَاءِ ، فَقَوْلِنَا : كَالْمُضَايِفَتَيْنِ مِثَالِ لِلوَاجِبِ بِالْقِيَاسِ إِلَى  
الْغَيْرِ ، وَلِلْمُمْتَنَعِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ . فَلِلْأَوَّلِ بِاعْتِبَارِ وَجُودِهِمَا ، وَلِلثَّانِي بِاعْتِبَارِ وَجُودِ أَحَدِهِمَا  
وَعَدَمِ الْآخَرِ . وَبِالْجُمْلَةِ ، الْمُتَضَايِفَانِ ، وَضَعًا وَرَفْعًا وَجَمْعًا ، مَوْضُوعِ الْمَثَالَيْنِ .
- وَتَلْخِصُ الْمَقَامَ أَنَّ الْوُجُوبَ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ ضَرُورَةٌ تَحَقُّقُ الشَّيْءِ بِالنَّظَرِ إِلَى  
١٥ الْغَيْرِ ، عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِدْعَاءِ الْأَعْمِ مِنَ الْإِقْتِضَاءِ ، وَيَرْجِعُ إِلَى أَنَّ الْغَيْرَ يَأْبَى ذَاتَهُ إِلَّا إِنْ  
يَكُونُ لِلشَّيْءِ ضَرُورَةُ الْوُجُودِ ، سَوَاءً كَانَ بِإِقْتِضَاءِ ذَاتِهِ ، كَمَا فِي الْوُجُوبِ بِالْقِيَاسِ الْمُتَحَقِّقِ  
١٨ فِي الْمَعْلُولِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعِلَّةِ ، أَوْ بِحَاجَةِ ذَاتِهِ ، كَمَا فِي الْوُجُوبِ بِالْقِيَاسِ الْمُتَحَقِّقِ فِي الْعِلَّةِ بِالنَّظَرِ  
إِلَى الْمَعْلُولِ ، أَوْ بِإِسْتِدْعَاءِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ بِإِقْتِضَاءِ مِنْهُمَا وَلَا مِنْ أَحَدِهِمَا ، كَمَا فِي وَجُودِ  
الْمُتَضَايِفَتَيْنِ . فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَاجِبٌ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْآخَرِ ، لَا بِالْآخَرِ ، إِذَا عَلَيَّةٌ بَيْنَ  
٢١ الْمُتَضَايِفَتَيْنِ . فَالْوُجُوبُ بِالْقِيَاسِ يَجْتَمِعُ مَعَ الْوُجُوبِ الذَّاتِيِّ وَالْغَيْرِيِّ ، وَيَنْفَرِدُ عَنْهُمَا أَيْضًا .

والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجود الشيء بالنظر الى الغير، بحسب الاستدعاء المطلق، كما في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة، وعدمه بالنسبة الى وجودها، وكما في وجود أحد المتضايقتين بالنسبة الى عدم الآخر، وعدمه بالنسبة الى وجود الآخر. وهو ايضاً كسابقه في العموم.

والامكان بالقياس الى الغير لضرورة وجود الشيء وعدمه بالنظر الى الغير، ويرجع الى انّ الغير لا يأتى عن وجوده ولا عن عدمه حين ما يقاس اليه. وهذا انما يتحقّق ٦ في الأشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلوية والمعلولية أو الاتفاق في علة واحدة. والى مثاله أشرنا بقولنا: \* ثُمّتَ - عاطفة - كالمفروض واجبين، اذلا علاقة لزومية اقتضائية بينهما، وألا لم يكونا أو احدهما واجباً؛ هذا خلف؛ فكل واحد منها ٩ لا يأتى عن وجود الآخر ولا عن عدمه. وهذا الفرض له فوائد علمية اخرى كما في مسألة نقي الأجزاء عن الواجب وغيرها.



## غُرِّرَ فِي أَبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ بَعْضُهَا بِأَصْلِ الْمَوْضُوعِ وَبَعْضُهَا بِاللَّوَّاحِقِ

- ٣      فَمِنْهَا قَوْلُنَا: «عُرُوضُ الْإِمْكَانِ لِلْمِهْمَةِ بِتَحْلِيلٍ مِنَ الْعَقْلِ وَقَعَ، حَيْثُ يلاحظها من حيث هي مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته، فيصفها بسلب الضروريتين. وأما عند اعتبارهما فمحذوفة بالضروريتين أو الإمتناعين.
- ٦      وَمِنْهَا قَوْلُنَا: «وَهُوَ، أَى الْإِمْكَانِ الذَّاتِي، مَعَ الْغَيْرِي مِنْ ذَيْنِ، أَى الْوَجُوبِ وَالْإِمْتِنَاعِ، إِجْتِمَاعَ بِنَخْلَافِ الذَّاتِي مِنْهَا مَعَ الْغَيْرِي مِنْهَا. وَلَا مَنَافَاةَ بَيْنَ لِقَاتْنِ مِنْ قَبْلِ ذَاتِ الْمُمْكِنِ لِلْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَاقْتِنَاءِ مِنْ قَبْلِ الْغَيْرِ لِلْوُجُودِ أَوْ الْعَدَمِ.
- ٩      وَمِنْهَا قَوْلُنَا: «وَقَدْ يُرَادُ مِنْهُ، أَى مِنَ الْإِمْكَانِ، فِي اسْتِعْمَالِ، أَى اسْتِعْمَالِ الْإِلَهِيِّ وَالْمُنْطَقِيِّ، الْإِمْكَانِ «الْعَمِّ، مُخَفَّفِ الْعَامِّ. وَهُوَ عَامٌّ وَعَامٌّ، لِأَنَّ الْإِمْكَانَ فِي الْعَرَفِ الْعَامِّ أَيْضاً كَانَ بِمَعْنَى سَلْبِ الضَّرُورَةِ عَنِ الطَّرْفِ الْمَخَالِفِ. فَكَانُوا يَقُولُونَ: «الشَّيْءُ الْفَلَائِي مُمْكِنٌ»، أَى لَيْسَ بِمُتَمَنِّعٍ، كَمَا أَنَّ مَعْنَاهُ الْمَشْهُورُ، أَعْنَى سَلْبِ الضَّرُورَتَيْنِ، خَاصَّ وَخَاصَّةً، حَيْثُ تَفْطِنُ بِهِ الْخَاصَّةُ. وَلَمْ نَذْكُرْهُ فِي تَعْدَادِ مَعَانِيهِ، إِذْ جَعَلْنَاهُ أَصْلاً، وَالكلام فيه.
- ١٥      وَالْإِمْكَانُ الْأَخْصَصُ، وَهُوَ سَلْبُ الضَّرُورَاتِ الذَّاتِيَّةِ وَالْوَصْفِيَّةِ وَالْوَقْتِيَّةِ. قَالَ الشَّيْخُ فِي مَنْطِقِ الْإِشَارَاتِ: «قَدْ يُقَالُ مُمْكِنٌ وَيُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنَى ثَالِثٍ، فَكَانَتْ أَخْصَصَ مِنَ الْوُجْهِينِ الْمَذْكُورَيْنِ. وَهُوَ أَنَّ يَكُونَ الْحُكْمُ غَيْرَ ضَرْوَرِيٍّ الْبَتَّةَ، وَلَا فِي وَقْتٍ، كَالْكُشُوفِ، وَلَا فِي حَالٍ، كَالْتَّغْيِيرِ لِلْمُتَحَرِّكِ، بَلْ يَكُونُ كَالْكِتَابَةِ لِلْإِنْسَانِ» أَنْتَهَى. فَالْكِتَابَةُ ضَرْوَرِيَّةٌ لِلْإِنْسَانِ فِي حَالِ تَصْمِيمِ عَزْمِهَا، وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَفْسِ الطَّبِيعَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ، فَعِلُومٌ أَنْ لَاضْرُورَةَ ذَاتِيَّةً، لِأَسْتَوَائِهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْكِتَابَةِ وَالْكِتَابَةِ، وَلَاضْرُورَةَ وَصْفِيَّةً وَلَاقْتِيَّةً،

اذ لم يؤخذ في جانب الموضوع وصفٌ عنوانيٌّ ، ولا وقت مشروط بهما الكتابة.

وَأَمَّا امْكَانٌ اسْتِقْبَالِيٌّ ، وهو سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط

المحمول ، لكونه معتبراً في الأوصاف المستقبلية للشيء. قال المحقق الطوسي - قدس سره - ٣

عند ذكر الشيخ هذا المعنى : « انّا اعتبره من اعتبر لكون ما ينسب الى الماضي والحال من

الامور الممكنة ، امّا مَوْجُوداً أو مَعْدُوماً ، فيكون انّما ساقها من حاقّ الوسط الى احد

الطرفين ضرورة ما ، والباقي على الامكان الصّرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من ٦

الممكنات التي لا يعرف حالها ، أيكون مَوْجُوداً اذا كان وقتها ، ام لا يكون. وينبغي أن

يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخصّ مع تقييده بالاستقبال ، لأنّ الاولين ربّما يقعان

على مائتين احد طرفيه لضرورة ما ، كالكسوف ، فلا يكون ممكناً صرفاً » انتهى . ٩

وفي قوله - قدس سره - : « من الممكنات التي لا يعرف - الى آخره - » اشارة الى

انّ عدم تعيين الوجود والعدم في الاستقبال وبقاء الممكن على صرافة الامكان ، انّما هو بحسب

علمنا ، لا بحسب نفس الأمر . ١٢

ولهذا قال في مبحث التناقض من شرح الإشارات : « الصّدق والكذب قد يتعيّنان

كما في مادّتي الوجوب والامتناع ، وقد لا يتعيّنان كما في مادّة الامكان ، ولا سيّما الاستقبالي ،

فانّ الواقع في الماضي والحال قد يتعيّن طرف وقوعه ، وجوداً كان أو عدماً ، ويكون الصادق ١٥

والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعینين ، وان كانا بالقياس اليّنا ، لجهلنا بالأمر ، غير

متعینين . واماّ الإستقبالي فقد نظر في عدم تعيين احد طرفيه ، أهو كذلك في نفس الأمر ، أم

بالقياس اليّنا . والجُمهور يظنّونه كذلك في نفس الأمر ، والتحقيق يأباه ، لاستناد الحوادث ١٨

في أنفسها الى علل يجب بها ويمتنع دونها ، وانتهاء تلك العلل الى جاعلٍ أوّل يجب لذاته » انتهى .

فظهر ان هذا شيء اعتبره الجمهور من المنطقيّين . واماّ التحقيق الحكيم فيؤدّي

انّ الاستقبال والماضي والحال متساوية في عدم التعيين في نظرنا ، وفي التعيين في نفس الأمر ٢١

وفي الضرورة والإمتناع في الواقع ، والامكان باعتبار نفس المفهوم .

ومنها قولنا : « قَدْ لَزِمَ الإِمْكَانُ لِلْمُهَيِّةِ » ، أي نفس شَيْئَةٍ مُهَيِّةٍ كافية

فيه، بلا حاجة الى مؤنة زائدة، لانه ليس آلا عدم الاقتضاء للوجود والعدم. فاذا تصوّرت  
المهية ونسبة الوجود والعدم اليها، علمت انها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم. واذا كان  
٣ الامكان لازماً للمهية، عند اعتبار ذاتها من حيث هي، فلا يعبأ بشبهة يبدء في المقام، من  
ان الممكن امّا موجود واما معدوم، وعلى أى تقدير، فله الضرورة بشرط المحمول،  
فاين يمكن؟ وايضاً، امّا مع وجود سببه التام، فيجب، واما مع عدمه فيمتنع.

٦ ومنها قولنا: «وَحَاجَةُ الْمُمَكِّنِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ بِدِهِيَّةٍ أَوَّلِيَّةٍ، غَيْرُ مُفْتَقِرَةٍ إِلَى  
الدَّلِيلِ؛ بَلْ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ مِمَّا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ أَقْسَامُهُ الْخَمْسَةُ الْآخَرَى. وَلَكِنْ التَّصْدِيقُ  
الْأَوَّلَى قَدْ يَحْصُلُ فِيهِ خَفَاءٌ لِعَدَمِ تَصَوُّرِ اطْرَافِهِ. وَخَفَاءُ التَّصَوُّرِ غَيْرُ قَادِحٍ فِي أَوَّلِيَّةِ التَّصْدِيقِ.  
٩ وعلم انّ القائل بالبلّخت والاتفاق ينكر هذه القضية، وانكارها مُسَاوِقٌ لِحُجُوزِ  
الترجّح بلامرجّح الذي لا يقول به الأشعري ايضاً.

وذكر الفخر الرازي من قبلهم شبهات.  
١٢ منها ان احتياج الممكن الى المؤثر امّا في مهية الممكن بأن يجعلها مهية، واما  
في وجوده بان يجعله وجوداً، وهما مستلزمان لسلب الشيء عن نفسه، كما لا يخفى، واما  
في الاتصاف، وهو أمر عدى. \* وَالْجَوَابُ أَنَّ أَثَرُ الْجَعْلِ وَجُودٌ إِرْتَبَاطٌ، لَا الْوُجُودَ  
١٥ وَجُودٌ، كَمَا مَر.

• ومنها انه لو احتاج الى المؤثر، فصفة المؤثرية ايضاً شيء ممكن، فاحتاجت الى  
مؤثرية أخرى، وهكذا، فيتسلسل. والجواب انّ صِفَةَ التَّأْثِيرِ فِي الْعَقْلِ فَقَطْ،  
١٨ وليست متأصلة. ولا يقدح ذلك في اتصاف المؤثر بها، لانّ ثبوت شيء لشيء لا يستلزم  
ثبوت الثابت في الخارج.

ومن الأبحاث المتعلقة بالإمكان، حاجة الممكن الى العلة في البقاء ايضاً، كما قلنا  
٢١ \* لَا يَفْرُقُ النُّحْدُوثُ وَالْبَقَاءُ فِي الْحَاجَةِ، \* إِذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمَكِّنِ إِقْتِضَاءٌ.  
فكما لم يكن وجوده في اول الحال باقتضاء من ذاته، فكذا في ثاني الحال وثالث الحال  
وهكذا، لانّ مناط الحاجة، كما سيجيء، هو الامكان، وهو لازم المهية. فكذا الحاجة،

بل الوجود الامکانی، فی آیّ وعاءٍ من أوعية الواقع کان، سواء کان فی الدّهر، أو فی الزّمان، أو فی طرفه، حادثاً أو باقياً، عین الفقر والفاقة الی العلة — لا انّه ذات له الفقر — وهو متقوم بها، متذوّت بذاتها، بحيث لو قطع النّظر عن وجودها، لم یکن شیئاً، و بوجه ۳ بعيد، کقطع النّظر عن ذاتیات شیئیة المهیة، حیث لا ینقی تلك المهیة. فما اسخف قول من یقول: انّ المعلول محتاجٌ الی العلة حدوثاً لابقاء. وقد تفوّهوا بانّه لوجاز علی الصّانع العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم. تعالی عما یقول الظّالمون. ۶

وقولنا: \* وَإِنَّمَا فَاضَى اتِّصَالُ كَوْنِ شَيْءٍ جَوَابَ عَمَّا عَسَى أَنْ يَقُولُوا : لو احتیاج الممكن فی حال البقاء الی المؤثر، فتأثیره امّا فی الوجود الذی هو کان حاصلّاً قبل هذه الحال، فهو تحویل الحاصل، وامّا فی وجود جدید حادث؛ هذا خلف. وحاصل ۹ الجواب انّ التأثير فی أمر جدید، لكنّه استمرار الوجود الأوّل واتّصاله، لا أمر منفصل عن الأوّل، لیكون خلاف الفرض.

\* وَلَمَّا تَمَسَّكُوا بِمِثَالِ الْبِنَاءِ وَالْبِنَاءِ هَدَمْنَا بِنَائِهِمْ عَلَيْهِمْ، بِأَنْ مِثْلَ الْمَجْعُولِ ۱۲ لِلشَّيْءِ وَحَالَهُ كَهَيْئَةِ أَى، كمثّل النّیء للشاخص، فانه تبع محض له، یحدث بحدوثه، ویبقى ببقائه، ویدور معه حیثما دار. والبناء لیس علةٌ موجدة. بل حرکات یدیه عللٌ مُعدّة لاجتماع اللبّات والاشخاب، وذلك الاجتماع علةٌ لشکل ما. ثمّ بقاء ذلك الشکل فیها معلول ۱۵ الیبوسة المستندة الی الطبیعة. والمؤثر الحقیقی لیس الا الله جلّ شأنه.

ومنها انّ علة الحاجة الی العلة هی الامکان. \* قَدْ كَانَ الْاِفْتِقَارُ إِلَى الْعِلَّةِ لِلْإِمْكَانِ، كما هو قول الحكماء. ومن فروعاته انّه \* فَلْيُجْعَلِ الْقَدَرُ بِإِلْزَامٍ، ۱۸ كالْعَقْلِ الْكُلِّيِّ، لکونه ممکناً. وامّا علی قول خصمهم فلا، لانّفاء الحدوث الذی هو مناط الحاجة عندهم.

ثمّ انّ علی المطلوب شواهد. منها: \* ضَرُورَةُ الْقَضِيَّةِ الْفِعْلِيَّةِ، أَى ما كان ۲۱ محموله واقعاً فی احد الأزمنة. بیانه انّ الشیء، حال اعتبار وجوده، ضروری الوجود، وحال اعتبار عدمه، ضروری العدم. وهذا ضرورة بشرط المحمول، وفی زمانه. والحدوث

عبارة عَنْ ترتب هاتين الحالتين . فلو نظرنا الى المهيّة من حيث لها هذه الحالة فقط ، كانت ضروريّة . والضرورة مناط الغناء عن السبب . فالحدوث ، من حيث هو حدوث ، مانع عن الحاجة . فلم يعتبر حال المهيّة في ذاتها ، أعني امكانها الذاتى ، لم يرتفع الوجوب ، ولم تحصل الحاجة الى السبب .

ومنها \* لَوَازِمُ الْاَوَّلِ تَعَالَى وَالْمَهِيَّةِ . بيانه انّ للواجب تعالى عند كلّ فرقة من الفرق المتصدّين لمعرفة الحقائق ، لوازم . فعند الحكماء ، الصفات الاضافيّة ؛ بل عند الاشراقيّين منهم ، الأنوار القاهرة ؛ وعند المشائين منهم ، الصّور المترسمة ؛ وعند الاشاعرة الصفات الحقيقيّة الزائدة ؛ وعند المعتزلة ، الأحوال ؛ وعند الصوفيّة ، الأعيان الثابتة . وليست هذه اللّوازم واجبة الوجود لدلائل التّوحيد ، فهى ممكنة الثبوت بذاتها ، واجبة الثبوت ، نظرا الى ذات الأول تعالى . فثبت انّ التأثير غير مشروط بسبق العدم .

فلئن قالوا : الكلام فى الأفعال ، وهذه ليست بأفعال ؛ نقول مقصودنا انّ الدّوام وعدم سبّقى العدم لم يمنع الاستناد . والقاعدة العقليّة لا تخصّص . وكذا لكلّ مهية لازم ، مستند اليها ، غير متأخّر عنها زماناً ، ولا يتخلّل العدم بينهما .

\* ثُمَّ مِنْهَا امْتِنَاعُ الشَّرْطِ ، أى ، الاشتراط بِالْمُعَانِدِ . بيانه انّ العدم السّابق على وجود الشّئ مقابل ومعاند له . فكيف يشترط وجود الشّئ بمعانده ؟ وإن كان سبّقى العدم شرطاً لتأثير الفاعل ، فكذلك ، لانّ المعاند لما يجب أن يكون مقارناً للشّئ بمعاند ومناف له ايضاً . واما الامكان ، فهو يجمع وجود الشّئ وليس مقابلاً له .

\* وَمِنْهَا الْفَقْرُ فِي حَالَةِ الْبَقَا . بيانه انّ الحوادث فى حال البقاء مفتقرة الى العلّة . فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث ، فالبقاء مقابل الحدوث . وان كان هو الامكان ، يثبت المطلوب .

فهذه الوجوه شَوَاهِدِيّ - خبر « ضرورة » وما عطف عليها ؛ والضّمير للمتكلم . ثُمَّ بَيَّنَّا انّ الحدوث ليس مناط الحاجة مطلقاً ، فقلنا : \* لَيْسَ الْحُدُوثُ عِلَّةً مِنْ رَأْسِهِ ، أى أصلاً . ويوضحه قولنا : \* شَرْطاً ، بأن يكون علة الحاجة هو الامكان

بشرط الحدوث ، ولا شطراً ، بأن تكون هي هو مع الحدوث ، ولا بنفسه ، بأن تكون هي الحدوث فقط .

وهذه أقوال ثلاثة للمتكلمين . \* وكيف يتصور ان يكون علّة ، و الحدوث ٢  
 كيف ، أى كيفية ما ، أى وجود ، لحق \* للفقر والحاجة ، وتأخر عنه بمراتب ؟  
 بيانه ان الحدوث كيفية الوجود ، لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم ، فيتأخر عن  
 الوجود المتأخر عن اليجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علّتها . فلو كان علّة للحاجة ٦  
 مستقلة أو جزءاً أو شرطاً ، لتقدم على نفسه بمراتب ، إذ - توقينية متعلقة بـ « يلحق » -  
 عدّ المراتب اتسّق وانتظم ، حيث يقال : الشيء قرر فامكن فاحتاج فاوجب فوجب  
 فاوجد فوجد فحدث . ٩

وأيضاً كيف يتصور ذلك ، ويكون وجود الممكن مشروطاً بسبق العدم ؟ والعدم  
 السابق كَوْناً - مفعول « السابق » - ليس خصص \* بديلُهُ نقيضُهُ - مبتدأ  
 وخبر - أى ، عدم هو بديل ذلك الكون نقيضه ، دار الحِصص ، أى حصص العدم . بيانه انه ، ١٢  
 لو كان العدم شرطاً لوجود الممكن ، فامّا يكون العدم السابق مطلقاً ، فهو ليس شرطاً  
 لحادث خاص ، واما أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص ، فيلزم الدور لتوقف  
 كل من المضاف والمضاف اليه على الآخر ، واما ان يكون العدم البدلي ، فهو نقيض الكون ١٥  
 الحادث ، فبتحققه ارتفع ذلك العدم . وان اريد اليبسية الذاتية للممكن ، أعني لاقتضاء  
 الوجود والعدم ، فيرجع الى اعتبار الامكان . هذا خلف ، مع ان سبقه بالذات لا بالزمان .  
 وانما ذكرنا العدم البدلي ، مع انه لم يقصده الخصم ، اشارة الى انه عدم الشيء في الحقيقة ، ١٨  
 ولكن باعتبار مهيته ، من حيث هي هي ، مع قطع النظر عن كونها مظهر التجلي الالهي ،  
 ولو في زمان تنوّرها بالوجود . واما بهذا النظر ، فلا عدم لتحقق نقيضه . والعدم السابق  
 أو اللاحق ليس عدماً له في الحقيقة ، لان عدم الشيء رفعه ، ورفع نقيضه ، واتحاد الزمان ٢١  
 شرط في التناقض . فكانه قيل : العدم السابق ليس عدماً له ، لانه ليس نقيضاً له ، لان  
 بدله نقيضه ونقيض الواحد واحد .

## غُرِّرَ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ

من انّ الشئ، ما لم يجب، لم يوجد. والقول بالأولوية باطل. \* لا يُوجَدُ الشَّيْءُ  
 ٣ بِأَوَّلِيَّةٍ بِأَنْوَاعِهَا ، \* غَيْرِيَّةٌ تَكُونُ الْأَوَّلِيَّةُ أَوْ ذَاتِيَّةٌ ، \* كَافِيَّةٌ تَكُونُ الْأَوَّلِيَّةُ  
 الذَّاتِيَّةُ فِي وَقُوعِ الْمُمْكِنِ ، أَوَّلًا ، عَلَى الصَّوَابِ ؛ خِلَافًا لِبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ الْقَائِلِينَ بِالْأَوَّلِيَّةِ  
 الْغَيْرِيَّةِ ، الْمُنْكَرِينَ لِلْإِجْبَابِ وَالْوُجُوبِ فِي إِجْبَادِ الْمُمْكِنِ . \* لَا بُدَّ فِي التَّرْجِيحِ ، أَى ،  
 ٦ تَرْجِيحِ الْفَاعِلِ وَجُودِ الْمُمْكِنِ أَوْ عَدَمِهِ ، مِنْ إِيْجَابِ لِدَلِكِ الْوُجُودِ أَوْ ذَلِكِ الْعَدَمِ .  
 ثمّ اشرنا الى الدليل بقولنا : \* لَيْسِيَّةُ الْمُمُمْكِنِ ، أَى كَوْنِ الْمُمْكِنِ مِنْ ذَاتِهِ أَنْ  
 يَكُونَ لَيْسَ ، تَنْفِي الثَّانِيَّةِ ، أَى الْأَوَّلِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ ، \* رَأْسًا ، أَى بِكُلِّ قِسْمِهِ مِنَ الْكَافِيَّةِ  
 ٩ وَغَيْرِهَا . فَإِنَّ الْمَهِيَّةَ لَمْ تَكُنْ بِحَسَبِ ذَاتِهَا إِلَّا هَى ، وَمَا لَمْ تَدْخُلْ فِي دَارِ الْوُجُودِ بِالْعَرَضِ ،  
 لَمْ تَكُنْ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ ، حَتَّى أَنَّهُ لَمْ يَصْدُقْ نَفْسُهَا عَلَى نَفْسِهَا . وَذَاتُهَا وَذَاتِيَّاتُهَا وَأَمْكَانُهَا  
 وَحَاجَتُهَا ، وَإِنْ كَانَتْ مُتَقَدِّمَةً عَلَى وَجُودِهَا تَقَدِّمًا بِالْمَعْنَى ، لَكِنَّهُ بِحَسَبِ الذَّهْنِ ، وَأَمَّا فِي الْخَارِجِ  
 ١٢ فَالْأَمْرُ بِالْعَكْسِ . فَمَا لَمْ يَكُنْ وَجُودُ لَمْ تَكُنْ مَهِيَّةً ، وَلَا بَرُوزَ لِأَحْكَامِهَا الذَّاتِيَّةِ . وَحِينَئِذٍ فَلَا مَهِيَّةَ  
 قَبْلَ الْوُجُودِ حَتَّى تَسْتَدْعَى أَوَّلِيَّةً مُطْلَقًا .

كَذَا تَنْفِي الْأَوَّلَى ، أَى الْأَوَّلِيَّةِ الْغَيْرِيَّةِ ، بَقِيَّةُ التَّسْوِيَةِ ، أَى تَسْوِيَةِ الْوُجُودِ  
 ١٥ وَالْعَدَمِ بِحَالِهَا . فَإِنَّ هَذِهِ الْأَوَّلِيَّةَ ، لَمَّا كَانَتْ غَيْرَ بِالْغَةِ إِلَى حَدِّ الْوُجُوبِ ، لَا يَجْعَلُ الطَّرْفَ  
 الْمُقَابِلَ مُحَالًا . فَالْوُقُوعُ بِهَذِهِ الْأَوَّلِيَّةِ وَعَدَمُ الْوُقُوعِ بِهَا كِلَاهُمَا مُتَسَاوِيَانِ ، فَلَا يَتَعَيَّنُ بَعْدَ  
 أَحَدُهُمَا ، بِخِلَافِ مَا إِذَا بَلَغَتْ إِلَى حَدِّ الْوُجُوبِ ، لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ لَا يَبْقَى الطَّرْفُ الْآخَرُ . فَمَا  
 ١٨ لَمْ يَسُدَّ الْفَاعِلُ جَمِيعَ أَنْحَاءِ عَدَمِ الْمَعْلُولِ ، لَمْ يَوْجَدْ ، وَلَمْ يَنْقُطِعِ السُّؤَالُ بِأَنَّهُ : لَمْ يَقَعْ هَذَا دُونَ  
 ذَلِكَ ؟ هَذَا هُوَ الْوُجُوبُ السَّابِقُ الْجَائِي مِنَ الْعِلَّةِ فِي الْمُمْكِنِ .

\* ثُمَّ هُنَا وَجُوبٌ آخَرُ يُقَالُ لَهُ وَجُوبٌ "لَا حَقِّقَ" . وَهُوَ بِضَافٍ مُبْرَهَنٌ عَلَيْهِ وَمُبَيَّنٌ .

٢١ يَلْحَقُ الْمُمْكِنُ بَعْدَ حَصُولِ الْوُجُودِ أَوْ الْعَدَمِ بِالْفِعْلِ . وَهُوَ الَّذِي يُقَالُ لَهُ الضَّرُورَةُ بِشَرَطِ

المحمول. ولا يخلو عنه قضية فعلية. ان قلت: ما معنى سبق الوجوب على الوجود ولحوقه له، وحيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب، بل عيناها، لان حيثية الوجود حيثية الإباء عن العدم؟ قلت: هذا السبق واللحوق في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني،<sup>٣</sup> واعتبار الترتيب بينها. فقولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد» معناه ما لم ينسب جميع انحاء عدمه، لم يحكم العقل بوجوده. «فَبِالضَّرُورَتَيْنِ حُفَّ الْمُمْكِنُ».

وقولنا: «وَنِسْبَةُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ كَنِسْبَةِ التَّمَامِ وَالنَّقْصَانِ» مسألة<sup>٦</sup> متداولة بينهم. معناها ان الامكان، لما كان برزخاً بين الوجوب والامتناع، كانت نسبته الى الوجوب كذا. والأولى ان يكون المراد بالامكان هو الامكان بمعنى الفقر المستعمل في الوجودات المحدودة المصطلح عليه لصدر المتألهين - قدس سره - وبالوجوب هو الوجوب<sup>٩</sup> الذاتي. وحينئذ فالسنخية بنحو الشيء والشيء المعتبرة في التام والناقص متحققة. ثم مع كونها في نفسها مسألة، بايرادها هنا يدفع توهم المنافاة بين الضرورتين والامكان، فان الامكان الذاتي كالمادة، والوجوب الغيري كالصورة، فيجتمعان.<sup>١٢</sup>



## غُرِّرَ فِي الْإِمْكَانِ الْإِسْتِعْدَادِيَّ

١. قَدْ يُوصَفُ الْإِمْكَانُ بِإِسْتِعْدَادِيٍّ، وَهُوَ يَعْرِفُهُمْ سِوَى اسْتِعْدَادٍ.
٢. فَانْ تَهَيَّؤَ الشَّيْءَ لَصَبْرٍ وَرَتَهُ شَيْئاً آخَرَ، لَهُ نِسْبَةٌ إِلَى الشَّيْءِ الْمُسْتَعَدِّ، وَلَهُ نِسْبَةٌ إِلَى الشَّيْءِ الْمُسْتَعَدِّ لَهُ. فَبِالْإِعْتِبَارِ الْأَوَّلِ يُقَالُ لَهُ الْإِسْتِعْدَادُ، فَيُقَالُ: إِنَّ النَّطْفَةَ مُسْتَعَدَّةٌ لِلْإِنْسَانِيَّةِ. وَبِالْإِعْتِبَارِ الثَّانِي يُقَالُ لَهُ الْإِمْكَانُ الْإِسْتِعْدَادِيُّ، فَيُقَالُ: الْإِنْسَانُ يُمْكِنُ أَنْ يَوْجَدَ فِي النَّطْفَةِ. فَلَوْ سُوِّمَحَ وَقِيلَ: النَّطْفَةُ يُمْكِنُ أَنْ يَصِيرَ إِنْسَاناً. كَانَ الْمُرَادُ مَا ذَكَرْنَا. \* ذَا، أَيْ الْإِمْكَانُ الْإِسْتِعْدَادِيُّ، مَا بِالْإِمْكَانِ الْوُقُوعِيَّ أَيْضاً دُعِيَ. وَهَذَا الْإِمْكَانُ الْوُقُوعِيُّ الْمُرَادُفُ لِلْإِسْتِعْدَادِيَّ غَيْرَ الْإِمْكَانِ الْوُقُوعِيَّ الْمَفْسَّرُ بِكَوْنِ الشَّيْءِ بِحَيْثُ لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرَضِ وَقُوعِهِ مَحَالٌ، لِأَنَّ ذَلِكَ فِي الْمَادِّيَّاتِ، وَهَذَا أَعَمُّ مَوْزُوداً.
٣. وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ، أَيْ بَيْنَ الْإِمْكَانِ الْإِسْتِعْدَادِيَّ وَبَيْنَ إِمْكَانٍ ذَاتِي رُغْيٍ مِنْ وَجْهِهِ مَذْكُورَةٌ فِي الْإِفْقِ الْمُبِينِ وَالْأَسْفَارِ.
٤. الْأَوَّلُ قَوْلُنَا: \* لِيَكُونَهُ أَيْ الْإِسْتِعْدَادِيَّ مِنْ جِهَةٍ بِالْفِعْلِ، لِأَنَّهُ مِنَ الْأُمُورِ الْمُتَحَقِّقَةِ فِي الْأَعْيَانِ، لِكَوْنِهِ كَيْفِيَّةٌ حَاصِلَةٌ لِلْمَادَّةِ مُهَيَّئَةٌ إِيَّاهَا لِإِفَاضَةِ الْمَبْدَأِ الْجَوَادِ وَجُودِ الْحَادِثِ فِيهَا، كَالصُّورِ وَالْأَعْرَاضِ، أَوْ مَعَهَا كَالنَّفْسِ الْمَجْرُودَةِ، بِخِلَافِ الْإِمْكَانِ الذَّاتِي. فَالْتَهَيُّؤُ، مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ كَيْفِيَّةٌ مَخْصُوصَةٌ فِي الْمَادَّةِ بِالْمَعْنَى الْأَعْمَى، أَمْرٌ بِالْفِعْلِ، وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ إِمْكَانٌ وَقَابِلِيَّةٌ لِلْمُسْتَعَدِّ لَهُ، أَمْرٌ بِالْقُوَّةِ. وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ فِي الْأَسْفَارِ بِقَوْلِهِ: «لِيَكُونَهُ بِالْفِعْلِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، غَيْرَ جِهَةِ كَوْنِهِ قُوَّةً وَإِمْكَاناً لَشَيْءٍ، فَإِنَّ الْمُنَى، وَإِنْ كَانَ بِالْقِيَاسِ إِلَى حَصُولِ الصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ لَهُ، بِالْقُوَّةِ، لَكِنْ بِالْقِيَاسِ إِلَى نَفْسِهِ وَكَوْنِهِ ذَا صُورَةٍ مَنُوبَةٍ، بِالْفِعْلِ. فَهُوَ نَاقِصٌ الْإِنْسَانِيَّةِ، تَامٌ الْمُنُوبَةِ، بِخِلَافِ الْإِمْكَانِ الذَّاتِي الَّذِي هُوَ أَمْرٌ سَلْبِيٌّ مَحْضٌ، وَلَيْسَ لَهُ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى مَعْنَى تَحْصُلِيٍّ». فَلَعَلَّ الْمُرَادُ بِهَذَا التَّنْظِيرِ، أَوْ أَنَّ الْعَرَضَ، سَبَبًا كَالْقِيَّةِ الْإِسْتِعْدَادِيَّةِ، لَمَّا كَانَ تَابِعاً لِلْمَوْضُوعِ، فِي الْفِعْلِيَّةِ وَالْقُوَّةِ، تَابِعٌ لَهُ. فَالْإِمْكَانُ الْإِسْتِعْدَادِيُّ، لَمَّا كَانَ مَوْضُوعَهُ مَرْكَباً مِنَ الْفِعْلِيَّةِ

والقوة ، فهو فعل من جهة ، وقوة من جهة ، بخلاف الذاتی ، فان موضوعه ليس بالفعل ، حتى في الوجود والعدم ، فهو القوة الصرفة . والافالكلام في الامكان الاستعدادی ، لا في موضوع الاستعداد .

۳

\* والثاني كون امکان ذاتي له اى للاستعدادى كالأصل ، من وجهين : احدهما ان الاستعدادى كانه الذاتی ، مع زيادة اعتبار ؛ وثانيهما ان الذاتی منشأ الاستعدادى ، لان الهوى الذى هو مصححة جهات الشرور ، انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان الذاتی فيه .  
\* والثالث أن مقويّاً عليه ، أى ماعليه القوة والاستعداد ، عيّنّا في الاستعدادى لانه توجه في طريق خاص الى كمال مخصوص ، كاستعداد النطفة الانسانية لصورتها ، بخلاف ما يضاف اليه الذاتی ، لانه كلا الطرفين من الوجود والعدم ، والتعين ناش من قبل الفاعل .

۶

\* والرابع ان فيه ، أى في الاستعدادى سوغ أن يزول المُمْكِنَا ، أى عن الممكن بمحصول المستعد له ، لان الاستعداد يرتفع بطريان الفعلية ، بخلاف الذاتی ، فانه لازم المهية دائماً ، ويجتمع مع الغيرين ، كما مرّ .

۱۲

\* والخامس أن هذا ، أى الاستعدادى ، في محل المُمْكِن ، أى في مادته بالمعنى الاعم ، من محل الصور النوعية والموضوع والمتعلق . وانما كان قائماً بمحله لانه المتّصف بالاستعداد والقرب والبعد حقيقة . وانما يوصف به الممكن لتعلقه به ، وانتسابه اليه . فهو بالوصف بحال المتعلق أشبه . واما الذاتی ، فهو وصف الممكن بحسب حاله .

۱۸

\* والسادس أن فيه شدة وضعفاً أيقن ، فاستعداد النطفة للصورة الانسانية أضعف من استعداد العلقه لها ، وهو من استعداد المضغّة ، وهكذا الى استعداد البدن الكامل . وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الذاتی بحدوث بعض الاسباب والشرائط ورفع بعض الموانع ، ويتقطع استمراره ، اما بمحصول الثبوت بالفعل ، واما بطريان بعض الموانع .

۲۱



الفريدةُ الثالثةُ  
في  
القِدَمِ والحدوثِ

## غُرِّرَ فِي تَعْرِيفِهِمَا وَتَقْسِيمِهِمَا

• إِذَا الْوُجُودُ لَمْ يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمِ، لَا الْمَقَابِلَ وَلَا الْمَجَامِعَ، \* أَوْ بَعْدَ غَيْرِهِ:

٢ ترديد في العبارة؛ يعني ان شئت، عرّف بهذا، وإن شئت، عرّف بذلك. وقد عرّف العقلاء بكل واحد، والمآل واحد، اذ المراد بالغير اعم من العلة والعدم. فهو، أى عدم الكون المذكور، مُسَمًّى بِالْقِدَمِ. فيه اشارة الى ان التعريف شرح الاسم. \* وَأَذَرِ الْحُدُوثَ مِنْهُ، أى من القدم — متعلق بقولنا: بِالْخِلَافِ، اى ادر الحدوث بخلاف القدم. يعني انه المسبوقية بالعدم أو بالغير.

ثم شرعنا في ذكر أقسام القدم والحدوث وتعريف اكثرها بقولنا: \* صِفْ كَلَّا مِنْ الْقَدَمِ وَالْحُدُوثِ بِالْحَقِيقَتَيْنِ وَبِالْإِضَافِي. امّا الحقيقى منها، فظهر. واما القدم الاضافى، فهو كون ماضى من زمان وجود شىء اكثر مما مضى من زمان وجود شىء آخر، والحدوث الاضافى كونه اقل. \* وَيُوصَفُ الْحُدُوثُ بِالذَّاتِي، وتعريف ذاء قَبْلِيَّةُ لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ خُلْدًا — مؤكّد بالنون الخفيفة — \* أَوْ عَبَّرْنَا، بدل لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ، بِالْعَدَمِ الْمُجَامِعِ، يعني الحدوث الذّاتى مسبوقة وجود الشىء بالليسيّة الذّاتية، أو المسبوقية بالعدم المجامع. وهما الامكان الذى هو لازم للمهيّة، أعنى لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها، كما قال الشيخ: «الممكن من ذاته ان يكون ليس، وله من علته ان يكون أبس»؛ \* كَمَا يَتَكَوَّنُ سَبْقُ لَيْسٍ وَاقِيعٍ، أى العدم المقابل الذى يقال له العدم الزماني، \* مُنْصَرِّمٍ، أى منقطع، يُنْعَتُ — خبر «يكون» — بِالزَّمَانِي، أى يستحق هذا الوصف، \* كَالطَّبْعِ، أى لحدوث الطبع، ذِي التَّجْدِيدِ فِي كُلِّ آنٍ بِمَقْتَضَى الْحَرَكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ.

حدوث \* دَهْرِيٌّ — أبدا، أى أبداه سَيِّدُ الْأَفَاضِلِ، وهو السيد المحقق الدّاماد البارع

٢١ في الحكمة الحقّة، بحيث قيل له المعلم الثالث - قدّس الله نفسه وروحه منسّه. فهو يقول بحدوث

العالم حدوثاً دهریاً. وقد بسط القول فيه بما لا مزيد عليه - \* كَذَلِكَ سَبَقُ التَّعَدُّمِ الْمُقَابِلِ عَلَى وَجُودِ الشَّيْءِ \* بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ ، أى للعدم ، فَكَيْتَّةٌ . \* لَكِنَّ مَقَابِلَةَ العدم وَسَبْقَهُ الْإِنْفِكَاحِ فِي السَّلْسِلَةِ الطُّوْلِيَّةِ ، بخلافهما في الحدوث الزماني ، فانتهما ۳ في السلسلة العرضية .

ولنمهد لبيان ذلك ثلاث مقدمات : الأولى ' ان كل موجود ، فلو وجوده وعاء أو ما يجري مجراه . فوعاء السيالات ، كالحركات والمتحركات ، هو الزمان ، سواء كان بنفسه أو باطرافه ، من الآفات المفروضة التي هي أوعية الآليات كالوصلات الى حدود المسافات . وما كان بنفسه اعم من ان يكون على وجه الانطباق ، كالقطعيات من الحركات ، اولاً على وجه الانطباق ، كالتوسّطيات منها . وما يجري مجرى الوعاء للمفارقات التورية هو الدهر . وهو كنفسها بسيط مجرد عن الكمية والاتصال والسيلان ونحوها . ونسبته الى الزمان نسبة الروح الى الجسد . وما يجري مجرى الوعاء للحق وصفاته وأسمائه ، هو السرمدم . الثانية ان الوجود بالاجمال سلسلتين طولية وعرضية . اما الطولية فبعد مبدئها ، ۱۲ وهو مبدء المبادئ وغاية الغايات ، اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت . واما العرضية ، فأعنى بها هنا عالم الاجسام الطبيعية .

الثالثة ان العدم في احكامه تابع للوجود ، مثل وحدته وكثرته وثباته وسيلانه ووعائه . فنه زماني ومنه دهرى ومنه سرمدى . وان راسم الاعدام في الأذهان فقد كل مرتبة من الوجود للأخرى ' في الموجودات العرضية ، وفقد كل وجوددان للوجود العالى في الموجودات الطولية . ۱۵

فاذا تمهد هذه ، نقول : قول السيد - قدس سره - العالم حادث دهرى ، معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهرى ، لانه مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذى وعاءه الدهر ، سبقاً دهرياً . فكما ان كل حد من هذه السلسلة العرضية وكل قطعة من زمانها عدم أو راسم عدم لآخر منها وأخرى منه ، كذلك كل مرتبة من السلسلة الطولية عدم أو راسم عدم في تلك المرتبة لآخرى منها . فكما ان العدم هنا واقعى ، فكذلك ۲۱

العدم هناك ، لأنّ الوجودات واقعيّة ، وفي مرتبة كلّ عدم للآخر ، بل كلّ عدم للآخر ، وكلّ وعاء لوجود وعاء بعينه لعدم تاليه وقرينه . وكما ان مقادير الحركات الدورية هنا أزمنة ، كذلك مدّ سير نير النور الحقيقي في قوسى النزول والصعود ، من مدار فلكت وجودات تلك العوالم ، ايام ربوبية ؛ كما قال تعالى : « وذكّرهم بايام الله » .

والحاصل انّ العالم ، عنده ، مسبوق الوجود بالعدم الواقعيّ الدهرى ، لا الزمانيّ الموهوم ، كما يقول المتكلم ، ولا العدم المجامع التّى في مرتبة المهية فقط ، كما ينسب الى بعض الفلاسفة .

« وَالْحَادِثُ الْإِسْمِيُّ الَّذِي هُوَ مُصْطَلَحِي ، أى مما اصطلحت انا عليه ، أن رَسَمٌ اسْمٌ جَا - بالقصر للضرورة - حَدِيثٌ ، أى جديد ، اذ « كان الله ولم يكن معه شيء » ، ولا اسم ولا رسم ولا صفة ولا تعيين ، فحدث وجدّد ، من المرتبة الاحدية ، الاسماء والرُسوم . وكما انّ كلّما جاء من اسم ورسم ، حديث لم يكن فكان ، كذلك مَطْمُوسٌ مُنْمَحِيّ عند مصير الكلّ الى الملك الديان ؛ كما قال سيّد الأولياء على : « كمال الاخلاص نقي الصفات عنه » .

وهذا الاصطلاح اخذتها من الكلام الالهى : « انّ هى الّا أسماء سميتموها أنتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان » ، ومن كلام امير المؤمنين وسيّد الموحدين على عليه السلام : « توحيدّه تمييزه عن خلقه ؛ وحكم التمييز بينونة صفة ، لا بينونة عزلة » ؛ كما قلنا : « تَبَايُنُ النُوصَفِيِّ ، لا التَّبَايُنَ الْعَزَلِيّ أَثَرٌ ، أى روى \* مِمَّنْ لِعَقْلِ كَابَيْنَا لِنَبْشَرِ ، أى ممّن عقله فى التّاصّل والكلية بالنسبة الى العقول فى الفرعية والجزئية ، كابيننا آدم بالنسبة الى الأجساد البشرية . فهو ، صلوات الله عليه ، أبوالعقول والأرواح ، كما انّ آدم عليه السلام ابوالأجساد والأشباح . ونعم ما قيل :

وانبى ، وان كنت ابن آدم صورةً فلى فيه معنى شاهد بآبوى  
فالحق قد كان ولا كون ليشى \* كما سيطنوى الكل بالقاهر طى  
تقرير وتثبيت للمقام ، وإشارة الى انّ البداية والنهاية واحد ، الى انّ الطى باسمه

القاهر، كما انّ النّشر بالأسماء المناسبة له، كالمبدئ، المبدع، المنشئ، المكوّن، كما هو طريقة العرفاء.

۲ «فَدَيَ - اسم الاشارة - الحُدُوثاتِ الَّتِي مَرَّتْ جُمُعَ - تأكيد لَوَدَيَ -» لِمَا سَوَى ذِي، أى صاحب، الأمر، أى عالم المجردات والخلق، أى عالم الأجسام والجسمانيّات، تَقَع، أى المجموع للمجموع. فلا ينافي أن يكون للبعض، وهو عالم الخلق، مجموع تلك الحُدُوثات، حتّى الزمانيّ الذي ما وصل إليه كثير من أهل النظر لمجموعه، بحيث لا يلزم الامساك عن الجود عليه تعالى.

بيانه انّا سنُبرهن على اثبات الحركة الجوهرية، وانّ طبائع العالم، فلكية أو عنصرية، متبدّلة ذاتاً، سيّالة جَوْهراً، وأعراضها تابعة لها في التجدّد وقابلها، متّحدة معها في التّحصل اتحاد الجنس مع الفّصل، سيّال بسيّلتها. فالتّغير لا ينسحب حكمه على صفات العالم فقط، بل على ذواتها ايضاً. والشئ السيّال، كلّ حدّ يلحظ منه مخفوف بالعدمين، سابق ولاحق، وهما سيّالان زمنيّان، لان وعائهما وعاء الوجودين المكتنفين به، وهذان الوجودان سيّالان. وقد عرفت انّ وعاء السيّالات زمان. فذلك الحدّ مسبوق الوجود بالعدم الزماني. وهكذا في اجزاء ذلك الحدّ، واجزاء اجزائه. وهكذا فيما يلي ذلك الحدّ من الطرفين، وما يلي ما يليه. ففي كلّ حدّ من حُدود الطبائع السيّالة لاصحة لسلب المسبوقية بالعدم الزماني. وكذا في الكلّ المجموعي، اذ لا وجود له سوى وجود الاجزاء، ولا سيما في الممتدّات القارة والغير القارة، المتوافقة الاجزاء، والموافقة للكل في الحدّ والاسم. فحكمه حكمها. وكذا في الكلّي الطبيعي منها، اذ لا وجود له سوى وجود الأشخاص. ولذا قلنا: \*جزئية وكنية\*. ويمكن أن يقرء كلّ واحد منها مضافاً الى الضمير، على ان يكون بدل تفصيل ممّا سوى، جزء وكلّ.

ولمّا كان لقائل أن يقول: يلزم، بناء على التّبدل الدّاني، أن يكون كلّ طبيعة وكلّ صورة نوعيّة ذاتاً متخالفة، قلنا: \*وكان حفظ كلّ نوع، سيّال بالذّات والصفات، بالمثل النورية، كما انّ حفظ كلّ بدن شخصي انساني ووحدته وثباته،



مع تبدّله بالتحلّل شيئاً فشيئاً، بالنفوس الناطقة. فهذه الأنواع المتبدلة، لما اتّصل كلّ منها بإشراق صاحبه الواحد البسيط الثابت على حالة واحدة الذى هو كروح وهذا بجسده ، أو كمعنى وهذا كصوّرته وعبارته، أو كأصل غير مخالط وهذا فرعه، «والله من ورائهم محيط»، لاجرم حفظت وحدته وثباته بذلك الاشراق .

## غُرِّرْ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي مُرَجِّحِ حُدُوثِ الْعَالَمِ فِيمَا لَا يَزَالُ

\* مُرَجِّحُ الْحُدُوثِ ، أى حدوث العالم ، ومخصّصه بوقت مخصوص ، ذَاتُ

الْوَقْتِ ونفسه، اذْ \* لا وقتَ قَبْلَهُ. وذا القول الكعبيّ من المتكلمين اتّخذ وارتضاه. ٣  
وفيه اتّا ننقل الكلام الى نفس الوقت: لم وقع فيما لا يزال ، وعلته فيما لم يزل؟.

\* وقيلَ - القائل هو المعتزلي - انّ المرجح عِلْمُ رَبِّنَا تعالى وتقدّس بِالْأَصْلَحِ،

أى بانّ الأصلح بحال العالم ايقاعه فيما لا يزال . وفيه انه: آية مصلحة فى امساك الفيض ٦  
والجود عنه بما لانهاية له ؟

\* وَالْأَشْعَرِيُّ النَّافِ - مبتدأ وخبر - لِلْمُرَجِّحِ، لقوله بجواز تخلف المعلول

عن العلة التامة ، بل لاعلية ومعلولية عنده، وترتب المعاليل على العللات بمحض جرى ٩  
العادة. وبشاعة هذا القول ممّا لا يحتاج الى البيان .

\* وَعِنْدَنَا الْحُدُوثُ ذَاتِيٌّ، اذ قد عرفت انّ الحدوث والتجدّد طبيعى وذاتىّ

للعالم الطبيعى، ولا شىء من الذاتىّ جامِعٌ لَلا فلا مخصص للحدوث . ١٠٢

## غُرِّرَ فِي أَقْسَامِ السَّبْقِ وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ

وينقسم مقابله أيضاً بحسب انقسامه بلافات. ولذا لم نتعرض لهما. ولما كان  
٣ التَّقدُّم والتَّأخُّر مأخوذَيْنِ في مفهومي القدم والحُدُوث ، وهما على انحاءٍ ، أردفنا  
مبحثه بمبحثه .

٦ \* السَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيًّا كُشِفَ . وهذا من أقسام السبق . هو السَّبْقُ الانفكاكِي  
في الوجود ، سواء كان السابق واللاحق غير مُجمَّعين بالذَّات ، كالأزمنة ، أو بالعرض  
كالزَّمَانِيَّات .

٩ \* وَمِنْهُ السَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ ، أَيْ بِالترتيب .

ثُمَّ مِنْهُ السَّبْقُ بِالشَّرَفِ ، كَتَقَدَّمَ الْفَاضِلُ عَلَى الْمَفْضُولِ .

١٢ \* وَمِنْهُ السَّبْقُ بِالطَّبَعِ ، وَهُوَ تَقَدَّمَ الْعِلَّةُ النَّاقِصَةُ عَلَى الْمَعْلُولِ .

وَمِنْهُ السَّبْقُ بِالْعِلِّيَّةِ ، وَهُوَ تَقَدَّمَ الْعِلَّةُ التَّامَّةُ عَلَى الْمَعْلُولِ . وَهِيَ لَا تَنْفَكُ عَنْ

١٢ الْمَعْلُولِ . وَلَكِنْ الْعَقْلُ يَحْكُمُ أَنَّ الْوُجُودَ حَاصِلٌ لِلْمَعْلُولِ مِنَ الْعِلَّةِ ، وَلَا عَكْسَ . فَيَقُولُ :

تَحَرَّكَتِ الْيَدُ فَتَحَرَّكَ الْمِفْتَاحُ ، بِتَخْلُلِ الْفَاءِ .

١٥ \* ثُمَّ مِنْهُ السَّبْقُ الَّذِي يُقَالُ لَهُ السَّبْقُ بِالنَّمِيَّةِ وَالسَّبْقُ بِالتَّجَوُّهِ ، وَهُوَ

تَقَدَّمَ عِلَلِ الْقَوَامِ عَلَى الْمَعْلُولِ فِي نَفْسِ شَيْئَةٍ الْمِهْمَةِ وَجَوْهَرِ الذَّاتِ ، كَتَقَدَّمَ الْجَنَسُ

وَالْفَصْلُ عَلَى النَّوعِ ، وَالْمِهْمَةُ عَلَى لَازِمِهَا ، وَالْمِهْمَةُ عَلَى الْوُجُودِ عِنْدَ بَعْضٍ .

١٨ \* وَالسَّبْقُ بِالذَّاتِ هُوَ الَّذِي كَانَ عَمَّ ، أَيْ لَيْسَ قِسْماً عَلَى حِدَةٍ مِنَ السَّبْقِ ،

بَلْ هُوَ الْقَدَرُ الْمَشْتَرَكُ الَّذِي . بِذِي الثَّلَاثَةِ الْأَخْيَرَةِ ، أَعْنَى مَا بِالطَّبَعِ وَبِالْعِلِّيَّةِ وَبِالْمِهْمَةِ

انْقَسَمَ ، فِي الْمَشْهُورِ .

٢١ \* ثُمَّ مِنَ السَّبْقِ قِسْمٌ آخَرٌ ، وَهُوَ أَنَّهُ . بِالذَّاتِ إِنْ شَاءَ بَدَأَ وَبِالْعَرَضِ \*

لَا ثَنَيْنِ عَلَى سَبِيلِ التَّوْزِيْعِ ، أَيْ ، أَنْ ظَهَرَ حَكْمُ لَوَاحِدٍ مِنْ شَيْئَيْنِ بِالذَّاتِ وَآخَرُ مِنْهُمَا

- بالعرض، كالحرکة بالنسبة الى السفينة وجالسها، فحينئذٍ سَبَقُ بِالْحَقِيقَةِ انْتِهَاضُ.  
وهذا المسمی بالسَبَقِ بالحقیقة قد زاده صدر المتألهين - قدس سره - . وهو غیر جمیع  
الاقسام، اذ فی الكلّ، کلّ من المتقدم والمتأخر متصف بالملك بالحقیقة، ولا صحّة  
لـسلب الاتصاف من المتأخر، وفيه قد اعتبر أن يكون اتصاف المتأخر بالملك مجازاً،  
من باب الوصف بحال المتعلق، ويكون السلب صحيحاً، كسَبَقِ الوجود علی المهيّة، علی  
المذهب المنصور. فانّ التحقق ثابت للوجود بالحقیقة، وللمهيّة بالمجاز وبالعرض. ۶  
\* والسَبَقِ حال كونه فككياً، كالزّمانی، ولكن انفكاكه یجی طولیاً، لا  
عرضیاً، كما مرّ، \* سُمّي دهریاً وسرمدياً. هذا قسم آخر من السَبَقِ، قد زاده السيد  
المحقق الدّاماد - قدس سره - وهو غیر السّوابق، اذ فی الكلّ غیر الزّمانی، المتقدّم ۹  
والتأخر مجتمعان فی الوجود، أو غیر آیین عن الاجتماع، وفيه اعتبر الانفكاك، لا علی  
وجه معتبر فی الزّمانی. اذا عرفت هذا، عرفت انّ قدح المحقق اللاهيجی - رحمة الله علیه -  
فيه مقدوحٌ، بشرط الرجوع الى ما ذكرته فی بیان الحدوث الدّهری. ۱۲

## غُرُرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْأَقْسَامِ

١. وَلَا اجْتِمَاعَ فِي السَّبْقِ الزَّمَانِيِّ بِنَحْوِ الْإِمْتِدَادِ السَّيْلَانِيِّ وَمَا أَى سَبْقِ
٢. بِرُتْبَةٍ، طَبْعًا، وَهُوَ السَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ الْعَقْلِيَّةِ، وَوَضْعًا، وَهُوَ السَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ الْحَسِّيَّةِ،
- قُسَمًا. وَأَوَّلُ، أَى مَا بِالترتيب الطبيعي، كَالْجِسْمِ وَالْحَيَوَانِ، وَهَكَذَا فِي الْأَنْوَاعِ
- وَالْأَجْنَاسِ الْمُرْتَبَةِ مِنْ آيَةٍ مَقُولَةٍ كَانَتْ. ٢. وَالثَّانِ، أَى مَا بِالترتيب الِوَضْعِيِّ كَالترتيب
٦. فِي الْمَكَانِ، كَتَقَدَّمَ الْإِمَامُ عَلَى الْمَأْمُومِ. ٢. وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالتَّجَوُّهِ. كَالثَّانِيَيْنِ،
- أَى كَمَا فِي اثْنَيْنِ، وَالْوَاحِدِ مِنْهُ أَى مِنَ الْإِثْنَيْنِ اعْتَبِيرَ - بِصِغَةِ الْأَمْرِ. وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى
- اجْتِمَاعِ هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ مِنَ السَّبْقِ هُنَا. فَإِنْ اعْتَبِرَ الْوُجُودُ فِي الْوَاحِدِ وَالْإِثْنَيْنِ، وَإِنَّ الْوَاحِدَ
٩. عِلَّةٌ نَاقِصَةٌ بِوُجُودِهِ لَوُجُودِ الْإِثْنَيْنِ، فَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ. وَإِنْ اعْتَبِرَ نَفْسٌ شَيْئَةً مَفْهُومَهَا
- وَالْتِيَامُ هَذَا الْمَفْهُومِ الْمُرَكَّبِ مِنْ هَذَا الْمَفْهُومِ الْبَسِيطِ، فَالسَّبْقُ بِالتَّجَوُّهِ.

## غُرُرٌ فِي تَعْيِينِ مَا فِيهِ التَّقَدُّمُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا

- وهو المسمّى عندهم بالملك. وهو مشترك بين المتقدم والمتأخر ، ويكون منه شيء
- للمتقدم وليس للمتأخر ، ولكن ليس للمتأخر منه شيء إلا وهو حاصل للمتقدم . ٢
- \* مِلَاكُهُ ، أى ملك السَّبَق ، هو الانتساب الى الزَّمانِ فِي السَّبَقِ الزَّمانِي ، سواء كان في نفس الزَّمان ، أو في الشيء الزَّمانِي . \* وَ الانتساب الى الْمَبْدِءِ الْمَحْدُودِ خُذْ مِلَاكاً لِثَانِي ، أى السَّبَقِ بالرتبة ، كصدر المجلس في السَّبَقِ بالرتبة الحسية ، أو ٦
- كالشخص أو الجنس العالی في السَّبَقِ بالرتبة العقلية . \* فِي السَّبَقِ الشَّرَفِي ، الملك هو الْفَضْلُ والمزية . وَفِي السَّبَقِ الطَّبِيعِي ، الملك \* وَجُودٌ . والملك هو الْوُجُوبُ فِي السَّبَقِ الْعِلْمِيِّ \* فِي سَادِسٍ ، وهو السَّبَقِ بالتجوهر ، تَقَرَّرَ الشَّيْءُ وقوامه ميزا للملاك - ٩
- مؤكد بالنون الخفيفة - \* فِي السَّابِعِ ، وهو السَّبَقِ بالحقيقة ، الملك هو الْكَوْنُ وَلَوْ تَجَوَّزاً ، أى مطلق الكون ، سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز ، حتى يكون مشتركاً بين المتقدم والمتأخر بهذا النحو . \* فِي الثَّامِنِ ، وهو السَّبَقِ الدَّهْرِي والسَّرمدي ، الملك هو الْكَوْنُ ١٢
- بِمَتْنِ الْوَاقِعِ وحق الأعيان \* وَفِي وَعَاءِ الدَّهْرِ - الاضافة بيانية - لِلْبَدَائِعِ ، أى وعاء الدهر مخصوص بالمبدعات ، بخلاف العبارة الأولى أعني « متن الواقع » فانه يشمل السَّرمدي . ١٥

- قال السيّد - قدس سره - في القبسات : « واذ تبيّن ان الْوُجُودَ الاصيل في مَتْنِ الْأَعْيَانِ عَيْنَ مَهِيَةِ الْبَارِي الْحَقِّ وَنَفْسِ حَقِيقَتِهِ ، فالمرتبة العقلية وحق الوجود العيني هناك واحد ، وموجوديته سُبْحَانَهُ في حق كبد الأعيان ومَتْنِ خَارِجِ الْأَذْهَانِ ، هي بعينها ١٨
- المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كلّ جهة . فالْمَوْجُودِيَّةُ الْمُتَأَصِّلَةُ في حقّ الْأَعْيَانِ ومَتْنِ الْخَارِجِ فِي الْعَالَمِ الرَّبُّوبِيِّ ، بِمَنْزِلَةِ مَرْتَبَةِ ذَاتِ الْإِنْسَانِ ومَهِيَةِ الْعَقْلِ مثلاً ، من حيث هي هي في عالم الامكان . فاذا تأخّر العالم عن المَرْتَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ لذاته الحقّة ، جلّ سُلْطَانُهُ ، ٢١

تأخراً بالمعلوليّة ، هو بعينه التأخّر الانفكاكي عنه سبحانه ، بحسب وجوده سبحانه في حاقّ الأعيان .

٣ ثمّ قال : « وليس يصحّ أن يقاس ما هنالك بالشمس وشعاعها وما بينهما من التقدّم والتأخّر بالذّات بحسب المرتبة العقليّة ، والمعيّة في الوجود بحسب متن الأعيان كما تمور به اللسان مورا ، وتفور به الافواه فورا ، لما قد دريت أنّ المرتبة العقليّة لذات الشمس بما هي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الأعيان ، كما هو سبيل الأمر في العالم الربوبي .

٦ وكذلك الأمر في حركة اليد وحركة المفتاح ، مثلاً . فاحفض جناح عقلك للحق ولا تكوننّ من الجاهلين » انتهى .

الفريدة الرابعة  
فى  
الفعل والقوة



## غُرِّرَ فِي أَقْسَامِهِمَا

• عَلَى اصْنُوفٍ قُوَّةٌ قَدْ وَرَدَتْ، نذكر بعضها الذي هو أكثر تداولاً بينهم.

٣ • مِنْهَا الصَّنْفُ الَّذِي هُوَ مُقَابِلُ الْفِعْلِ ثَبَتَ، كما يقال: الهبولى أمر بالقوة. • كَذَا مِنْهَا الصَّنْفُ الَّذِي يُقَابِلُ الضَّعْفَ، كما يقال: الواجب تعالى فوق ما لا يتناهى قوةً. وبهذا المعنى يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة واللاقوة، وَ كَذَا مِنْهَا مَا أَى صَنْفٌ، • يَكُونُ مُبْدَأَ التَّغْيِيرِ فِي شَيْءٍ آخَرَ، مِنْ حَيْثُ هُوَ آخِرٌ، اعْلَمَ مَا. وبهذا المعنى تطلق على مبادئ الآثار، كقوى النفس وغيرها.

• وَقُوَّةٌ إِمَّا بَدَتْ مُنْفَعِلَةً لِشَيْءٍ وَاحِدٍ، كمادة الفلك، حيث تقبل أمراً واحداً، هو الحركة الوضعية؛ أو أَسْياءَ محدودة، كالقوة الانفعالية في الحيوان، أو غير متناهية كقوة الهبولى الأولى؛ وَإِمَّا فَاعِلَةً لِشَيْءٍ وَاحِدٍ أو أَسْياءَ متناهية، كالقوة الفاعلة في الفلك والحيوان، أو غير متناهية، كالقوة الفاعلة الواجبة القادرة على كُلِّ شَيْءٍ. ١٢

نريد ان نقسم القوة الفاعلة بانها امّا مبداً أفعال، واما مبداً فعل واحداً، والاول امّا مع الشعور او عديمه؛ والثانى ايضاً امّا مع الشعور أو عديمه. ثم العديم من الثانى ١٥ امّا متقوم بالمحل، أو مقوم له؛ والمقوم امّا فى البسيط، أو فى المركب. فقلنا: «فَمَبْدَأُ الْأَفْعَالِ قَدْ تَخَالَفَتْ» — حال من «الأفعال» — «عَدِيمٌ دَرْكُهُ» — حال من المبتدا — قُوَّةٌ — خبر المبتدا — لِمَا نَبَتَ، أى نباتية. «وَمَعَ كَوْنِ مَبْدَأِ الْأَفْعَالِ ذَا شُعُورٍ، ١٨ فنلك القوة قُدْرَةُ الْحَيَوَانِ سِمٌ؛ «بِصِحَّةِ الْفِعْلِ وَصِحَّةِ تَرْكِهِ رُسِمِ الْقُدْرَةِ. والتذكير لأجل التعبير بالمبدء. وقد اشرنا الى ان هذا الرسم لقدرة الحيوان، كما صرح به الشيخ، لا لقدرة الواجب تعالى، خلافاً للمتكلمين.

• وَمَبْدَأُ الْفِعْلِ الْوَاحِدِ إِنْ لَمْ يَعْدِ مَا — مؤكداً بالتون الخفيفة، كقوله: «يحسبه ٢١

- الجاهل ما لم يعلم» - بِفِعْلِهِ ، متعلّق بقولنا: الشّعور، ذا نفس السّما، فانّها مصدر للفعل على وتيرة واحدة . \* إنَّ يَعمَدُ مبدء الواحد الدّرك وقوم المَحَلّ ، فهو طبيعةٌ ، إنَّ فِي المَحَلِّ البَسِيطِ ، كالماء قد حَصَلَ . \* وَذلك المبدء المقوم صورةٌ ٣ نوعيّةٌ إذا انْقَرَضَ مُركَّباً، أى فى مركّب، أو فرض المَحَلّ مُركَّباً. وَدُون تَقْوِيمٍ من ذلك المبدء للمحلّ، بل يكون متقوماً به، فهو عَرَضٌ . فالحرارة ، مثلاً ، من حيث أنّها مبدء التّسخن فى آخر، قوّة . \* فَتِلْكَ المبادئ المقارنة للمواد، ولو بنحو التعلّق ، ٦ مَعَ مبادئ مُفَارِقِى المَوادّ كليّة ، \* كُلُّ جُنُودُ مَبْدَئِ المَبَادِئِ تعالى شأنه.
- ولما ذكرنا أنّ صحّة الصّدور والتلاصّدور تفسير لقدرة الحيوان ، أردنا أن نذكر ماهو المعتبر فى القدرة مطلقاً ، حتّى يشمل قدرة الواجب بالذات الذى هو واجب الوجود ٩ من جميع الجهات . فقلنا: \* لِلْقُدْرَةِ انْسِيبُ قُوَّةٍ فِعْلِيَّةٍ ، أى القوة المؤثّرة ، \* إنَّ قَارَنَتِ القُوَّةُ بِالْعِلْمِ وَالْمَشِيَّةِ . فالمعتبر فى القدرة مطلقاً اصدار الفعل عن علم ومشية، كما قال الحكماء: « القادر هو الذى ، ان شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل » . واما الصحّة ١٢ والامكان وانفكاك الفعل ، فغير معتبرين فيها.
- \* لِلْقُدْرَةِ السَّبْقُ عَلَى الفِعْلِ . وَقَدْ قِيلَ ، القائل هو الأشعري ، لها مَعِيَّةٌ بالفعل . وَلَيْسَ هذا هو القول المُعْتَمَدُ عليه ، لتكليف الكافر ، ولزوم احد ١٥ المحالين: امّا قدم العالم ، واما حدوث قدرة الله تعالى، وغير ذلك.
- \* لِلْقُوَّةِ الَّتِى هِىَ مُقَابِلَةُ للفعل السَّبْقُ زَمَانِيّاً عَلَى الفعل . وبالحقيقة هذا السَّبْقُ لَفَرْدٍ فَرْدٍ مِنْهَا عَلَى فَرْدٍ فَرْدٍ مِنْهُ بالتعاقب والتناوب كَمَا \* فِعْلٌ عَلَيْهَا ١٨ مُطْلَقاً - صفة مفعول مطلق محذوف لقولنا : تَقَدَّمَ ، أى تقدّم الفعل على القوّة بجميع أنحاء التقدّم من الدّائى والزّماني والشرفى وغيرها .



الفريدة الخامسة  
فى  
المهية والوحقها

## غُرِّرُ فِي تَعْرِيفِهَا وَبَعْضِ أَحْكَامِهَا

- ١ \* مَا قِيلَ ، أَى حَل عَلَى الشَّيْءِ ، فَالشَّيْءُ مَعْلُومٌ مِنْ سِيَاقِ الْمَقَامِ ، فِى جَوَابِ
- ٢ مَا الْحَقِيقَةُ \* مَهِيَّةٌ لِلشَّيْءِ . وَقَدْ احْتَرَزْنَا بِ«مَا الْحَقِيقَةُ» عَنْ «مَا الشَّارِحَةُ» فَانَّ مَا يُقَالُ فِي جَوَابِهَا لَيْسَ مَهِيَّةً ، بَلْ هُوَ شَرْحُ الْاسْمِ . وَبِالْفَارْسِيَّةِ : مَهِيَّةٌ بِاسْمِ بَرَسَشْ مِنْ
- كُوهَرَشِيٍّ اسْتِ ، وَشَرْحُ اسْمِ بَرَسَشْ نَحْسَتِينَ اسْتِ .
- ٦ وَالْمَطَالِبُ سِتَّةٌ . وَبَعْضُهُمْ ، وَإِنْ زَادُوا عَلَيْهَا ، لَكِنْ اسْمُهَا مَطْلِبًا ، «مَا» الشَّارِحَةُ وَالْحَقِيقَةُ ، وَمَطْلِبًا «هَلْ» الْبَسِيطَةُ وَالْمُرَكَّبَةُ ، وَمَطْلِبًا «لَمْ» الثَّبُوتُ وَالْإِثْبَاتُ ، وَفِي مَنْظُومَتِي فِي الْمَنْطِقِ الَّتِي فِي نَيْتِي أَتَمَّامُهَا ، إِنْ سَاعَدَنِي التَّوْفِيقُ ، ذَكَرْتُ الْمَطَالِبَ بِقَوْلِي : (نَظْمٌ) .
- ٩ اسْمُ الْمَطَالِبِ ثَلَاثَةٌ عُلِّمَ مَطْلِبُ «مَا» مَطْلِبُ «هَلْ» مَطْلِبُ «لَمْ»
- فَمَا هُوَ الشَّارِحُ وَالْحَقِيقُ وَذُو اشْتِبَاكِ مَعَ «هَلْ» انْبِقَ
- و«هَلْ» بَسِيطًا وَمُرَكَّبًا ثَبَتَ لِمَيَّةٌ ثُبُوتًا اثْبَاتًا حَوَتْ
- ١٢ إِلَيْهِ آلَتْ مَا فَرِيقُ اثْبَتَا مَطْلِبُ «أَيَّ» «إَيْنَ» «كَيْفَ» «كَمْ» «مَتَى»
- وَفِي كَثِيرٍ كَانَ «مَا هُوَ» «لَمْ هُوَ» كَمَا يَكُونُ «مَا هُوَ» «هَلْ هُوَ» انْتَبَهُوا
- وَالِانْخِسَافُ الْاَوَّلُ يُنَاسِبُ وَفِي وَجُودِي اتَّحَدَ الْمَطَالِبُ
- ١٥ وَالْمَهِيَّةُ مُشْتَقَّةٌ عَنْ «مَا هُوَ» ، وَالْيَاءُ لِلنَّسْبَةِ .
- وَالذَّاتُ وَالْحَقِيقَةُ ، أَى كُلٌّ وَاحِدٌ مِنْهَا ، قِيلَتْ عَلَيْهَا ، أَى عَلَى الْمَهِيَّةِ ، مَعَ وَجُودٍ خَارِجِيٍّ . فَلَا يُقَالُ ذَاتُ الْعَنْقَاءِ وَحَقِيقَتُهَا ، بَلْ مَهِيَّتُهَا . فَانِ الْمَهِيَّةُ أَعَمُّ مِنْهَا .
- ١٨ لَكِنْ رَبَّمَا لَا يَرَاعَى هَذَا الْفَرْقُ فَيَسْتَعْمَلُ كُلٌّ بِمَعْنَى .
- \* وَكُلُّهَا الْمَعْقُولُ ثَانِيًا يَجِبُ ، إِذْ مَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ فِي السَّوَادِ أَمْرٌ بِحَاضٍ
- كَوْنُهُ مَهِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ ، أَوْ ذَاتًا وَحَقِيقَةً مُطْلَقَتَيْنِ ، وَرَاءَ الْمَهِيَّةِ الْخَاصَّةِ أَعْنَى اللَّوْنِ الْقَابِضِ
- ٢١ لِنُورِ الْبَصَرِ .

• وَلَيْسَتْ، أى المهيّة، إِلَّا هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَ - الهاء للسكت، كقوله

تعالى: «وما أدريك ما هي» - أى ليست كل مهية من حيث نفسها إلا نفسها، لا موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا كلية ولا جزئية، ولا غيرها. فكما أن الوجود ۳ والعدم ليس احدهما عين الآخر ولا جزئيه، بل الوجود وجودٌ والعدم عدم، كذلك كل واحد منهما بالنسبة الى السواد، مثلاً.

• مَرْتَبَةٌ - مفعول فيه لمشتق بعده - نَقَائِضٌ مُنْتَفِيَةٌ. وارتفاع النقيضين ۶

عن المرتبة جائز، لأن معناه أن كل واحد منها ليس عيناً للمهية ولا جزء منها، وإن لم يخل عن احدهما في الواقع، على أن نقيض الكتابة في المرتبة عدم الكتابة في المرتبة، على أن يكون الظرف قيداً للمنى لالتنى، كما قلنا: «وَالْكَوْنُ، أى كَوْنُ شَيْءٍ، فِي تِلْكَ

المرتبة انْتِفَاؤُ الْمُقَيَّدِ - بالاضافة - نَقِيضُهُ، لأن نقيض كل شئ رفعه، ذَوْنُ انْتِفَاؤٍ مُقَيَّدٍ - بالتوصيف - فاذا كذب ثبوت الصفة في تلك المرتبة، صدق سلب الصفة التي في تلك المرتبة، لأنه نقيضه، وإن كذب ايضاً سلب الصفة الذي في تلك ۱۲ المرتبة إذ ليس نقيضه. فاما نقيضان لم يرتفعا، وما ارتفعا ليسا نقيضين.

• وَقَدْ مَنْ سَلَبًا عَلَى الْحَيْثِيَّةِ، فقل: «ليس الانسان، من حيث هو

انسان، بكتاب ولا لا كتاب، وبواحد ولا لا واحد» وهكذا؛ لأن يقال: «الانسان، من ۱۵ حيث هو، ليس بكذا وكذا»، «حَتَّى يَعْصِمَ السَّلْبُ، لأجل التقديم، عَارِضَ الْمَهِيَّةِ نَفْسَهَا، ولا يختص بعارض وجودها. بيان ذلك أن للمهية، بالقياس الى عوارضها،

حالتين: احديهما عدم الاتصاف بها ولا بنقائضها، حين اخذ المهية من حيث هي، كما ۱۸ في العوارض التي تعرضها بشرط الوجود، كالكتابة، والحركة، ونحوهما. والاخرى الاتصاف بها، حين ما اخذت كذلك، كما في العوارض التي تلحقها مع الوجود، لا بشرط

الوجود، كالوجود، والوحدة، والامكان، ونحوها. فالمهية، بالقياس الى عوارض ۲۱ الوجود، تخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الأمر، وهى مرتبة ذاتها، واما بالقياس الى عوارض نفسها، فانتها، وإن لم تخل عن احد الطرفين، لكن ليست حيثية نفسها حيثية

- ذلك العارض. فالتقديم الذى شرطوه انما هو بالقياس الى عارض المهية نفسها، اذ الخلو  
 عن عارض الوجود وعن مقابله جائز. فاذا قلت: «الانسان من حيث هو ليس بموجود»،  
 ٣ يصير الحيثية جزء الموضوع، لامن تنمة المحمول، فلا يتوجه النفي الى الوجود بنحو خاص،  
 أى وجود يكون عيناً أو جزءاً له، بل الى الوجود مطلقاً، فيلزم ان يكون الانسان، من حيث  
 هو، أى نفسه، خالياً عن الوجود مطلقاً، ونفسه نفسه. وهو باطل، بخلاف ما اذا قلت  
 ٦ بالعكس. «فأنف به»، أى بالتقديم او بالسلب، «الوجود ذا التقييد»، أى ليس  
 الانسان، فى مرتبة ذاته موجوداً من حيث هو، بأن يكون عيناً أو جزءاً له، لانه مطلقاً،  
 أى مطلق الوجود، ولو بنحو الاتصاف من قبل الغير. واتخذته - مؤكداً بالتون  
 ٩ الخفيفة - مثلاً. فاجره فى الوحدة فقدّم السلب وانف الوحدة التى من حيث نفس  
 المهية لامطلقها، وهكذا. وقد يقال فى فائدة تقديم السلب غير ذلك. وما ذكرنا أولى.  
 «والسلب فى قولك: «المهية ليست من حيث هى كذا»، خذّه سالباً  
 ١٢ مُحَصَّلاً لا موجباً عدولياً، حتى يقتضى وجود الموضوع، اذ فى ملاحظة المهية من  
 حيث هى لا وجود بعد. «ولا اقتضاً شئ شيئاً ليس اقتضاً ما قابلاً، أى مقابله،  
 حتى يتوهم ان المهية، اذا لم تكن فى مرتبة ذاتها موجودة، فهى فيها معدومة، واذا لم  
 ١٥ تكن واحدة، كانت كثيرة وهكذا.

## غُرُرٌ فِي اعْتِبَارَاتِ الْمَهِيَّةِ

التي لا يخلو عنها مهية من المهيّات ، بل تجرى في الوجود ، عند أهل الذّوق. وقد  
اقتفينا نحن أثرهم في كثير من المواضع. فالمهية \* مخلوطة \* ومطلقة \* ومجرّدة \* ٣  
عند اعتباراتٍ عليّتها ، أى على المهية : مُورّدة \* من - بيان للاعتبارات -  
لا بشرط ، ناظر الى المطلقة ، وكذا بشرط شيء ، ناظر الى المخلوطة ، \* ومعنيّ  
بشرط لا ، ناظر الى المجردة ، استمع إلى . \* فأول ، أى أوّل معني بشرط لا ، ٦  
حدف جميع ماعدا ، حتّى الوجود خارجاً أو ذهنياً. وهذا هو المستعمل في مباحث  
المهية ، مقابلاً للمطلقة والمخلوطة. وحيث اعتبر تجرده عن جميع ماعداه ، فلا وجود  
للمهية المجردة في الذّهن فضلاً عن الخارج ، فان قلت : فكيف تكون من الاعتبارات ٩  
الذهنية ؟ قلت : هذا نظير شبهة المعلوم المطلق ، وتقسيم الموجود الى الثابت في الذّهن  
واللّاثبات فيه. وقد مرّ دفعها ؛ فتذكر . \* والثاني من معني بشرط لا أن تؤخذ المهية  
وحدها بحيث ، لوقارنها شيء ، اعتبر لا من حيث هو داخل فيها ، بل من حيث هو أمر ١٢  
زائد عليها ، وقد حصل منها مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار ، كالحَيَوَانِ ،  
مأخوذاً مادة وجزءاً قد بدا.

كما قال الشيخ : انّ المهية قد يؤخذ بشرط لاشيء ، بأن يتصور معناها بشرط ١٥  
ان يكون ذلك المعنى وحده ، بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه ، فيكون جزءاً لذلك  
المجموع ، مادة له ، متقدماً عليه في الوجودين ، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط  
الحمل ، وهو الاتحاد في الوجود. وقد تؤخذ لا بشرط ، بأن يتصور معناها مع تجويز كونه ١٨  
وحده وكونه لا وحده ، بأن يقرن مع شيء آخر ، فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده.  
والمهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع ، بل يكون أمراً محتملاً  
للمقولية على أشياء مختلفة المهيّات. وانما يتحصّل بما ينضاف اليها ، فيتخصّص به ، ويصير ٢١



بَعَيْنِهَا أَحَدَ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ فَيَكُونُ جَنْسًا ، وَالْمَنْضَافُ إِلَيْهِ الَّذِي قُوَّمَهُ وَجَعَلَهُ أَحَدَ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ فَصَلًا . وَقَدْ تَكُونُ مَتْحَصَلَةٌ فِي ذَاتِهَا ، غَيْرَ مَتْحَصَلَةٍ بِاعْتِبَارِ انْضِیَافِ أُمُورِهَا .

٢ «وَلَا يَشْرَطُ أَيْضًا كَانَ لِاِثْنَيْنِ نُمِيٍّ مِنْ» - بَيَانُ لَهَا - أَوَّلُ قِسْمٍ ، وَهُوَ الْمَقْيَدُ بِاللَّابَشْرِيَّةِ وَمِنْ ثَانٍ مَقْسَمٍ لِلأَوَّلِ وَالْآخِرِينَ ، وَهُوَ غَيْرُ مَقْيَدٍ بِشَيْءٍ ، وَلَوْ بِاللَّابَشْرِيَّةِ ، فَهُوَ كَطَلْقِ الْوُجُودِ الْمُنْقَسَمِ إِلَى الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ وَالْوُجُودِ الْمَقْيَدِ . «وَهُوَ» أَيْ الثَّانِي ، بِكُلْتِي طَبِيعِيَّ وَصِيفٍ ، لَا الْأَوَّلُ ، وَإِنْ وَقَعَ فِي بَعْضِ الْعِبَارَاتِ ، لِأَنَّهُ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ ، لَا وَجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ . «وَكُونُهُ» أَيْ وَجُودُهُ ، مِنْ كَوْنٍ ، أَيْ وَجُودٍ ، قِسْمَيْنِ ، أَعْنَى الْمَهِيَّةِ بِشَرَطِ شَيْءٍ وَالْمَهِيَّةِ بِشَرَطِ لَا بِالْمَعْنَى الثَّانِي ، فَاتَّهَ الْمَادَّةُ ، وَالْمَادَّةُ ، وَخُصُوصًا الثَّانِيَّةُ ، مَوْجُودَةٌ ، كُشِفَ . وَكَيْفَ يَكُونُ قِسْمُ الشَّيْءِ مَوْجُودًا وَمَقْسَمُهُ غَيْرَ مَوْجُودٍ ، وَالْقِسْمُ هُوَ الْمَقْسَمُ بِعَيْنِهِ مَعَ انْضِمَامِ قَيْدٍ ، وَبَيْنَهُمَا الْحَمْلُ مَوَاطَاةً ، وَهُوَ الْإِتِّحَادُ فِي الْوُجُودِ ؟ وَهَذَا النَّحْوُ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ عَلَى وَجُودِ الطَّبِيعِيِّ أَوَّلَى وَأَخْفَ مُؤَنَةً مِمَّا هُوَ الْمَشْهُورُ مِنْ أَنَّهُ جُزْءٌ لِلشَّخْصِ ، وَالشَّخْصُ مَوْجُودٌ ، وَجُزْءُ الْمَوْجُودِ مَوْجُودٌ ، كَمَا لَا يَنْخَفِي عَلَى الْفُطْنِ الْعَارِفِ بِالْحَقَائِقِ .

وَلَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ الطَّبِيعِيَّ مَوْجُودٌ ، وَهُوَ الْمَهِيَّةُ وَهِيَ مَوْجُودَةٌ بِالْعَرَضِ ، وَالْوُجُودُ وَاسِطَةٌ فِي الْعَرُوضِ ، بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا لِوَاسِطَةِ فِي الثَّبُوتِ أَرَدْنَا أَنْ نَبَيِّنَ أَنَّ الطَّبِيعِيَّ مَوْجُودٌ بِالْعَرَضِ . ١٥ «وَشَخْصُهُ وَاسِطَةُ الْعُرُوضِ لَهُ» ، فِي بَابِ اتِّصَافِهِ بِالْوُجُودِ ، فَإِنَّ التَّشْخِصَ هُوَ الْوُجُودُ فِي الْحَقِيقَةِ . وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ التَّحَقُّقَ لِلْوُجُودِ أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ ، وَلِلْمَهِيَّةِ ثَانِيًا وَبِالْعَرَضِ . ١٨ وَلَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ الشَّخْصَ وَاسِطَةٌ فِي الْعَرُوضِ ، وَهِيَ أَنْ يَكُونَ مَنَاطٌ لِاتِّصَافِ ذِي الْوَاسِطَةِ بِشَيْءٍ بِالْعَرَضِ ، وَاتِّصَافِ نَفْسِهَا بِهِ بِالذَّاتِ ، وَكَانَتْ عَلَى أَنْحَاءٍ ، وَفِي بَعْضِهَا صَحَّةُ السَّلْبِ ظَاهِرَةٌ ، كَمَا فِي حَرَكَةِ السَّفِينَةِ وَحَرَكَةِ جَالِسِهَا ، وَفِي بَعْضِهَا خَفِيَّةٌ ، كَمَا فِي أَيْبُضِيَّةِ الْجَسْمِ وَأَيْبُضِيَّةِ الْبَيَاضِ ، وَفِي بَعْضِهَا اخْفَى ، «كَالْجِنْسِ» ، فِي بَابِ التَّحْصُلِ ، حَيْثُ - ٢١ تَعْلِيلُ - الْفَصْلُ جَاءَ ، ذَلِكَ الْفَصْلُ ، مُحْصَلَتُهُ ، أَيْ مُحْصَلًا لِذَلِكَ الْجِنْسِ ، حَيْثُ إِنْ لَمْ يَرْتَبْ لَهُ فِي التَّحَقُّقِ يَكُونُ فِيهِ خَالِيًا عَنْ تَحَقُّقِ الْفَصْلِ ، لِفَنَاءِ كُلِّ جِنْسٍ فِي فَصْلِهِ ،

ولاسیما فی البسائط، وکلّ مبهم فی معینته، اشرنا الی أنّ الوسطة فی العُروض فی الطبیعی  
وشخصه، والمهیة ووجودها من هذا القبیل. فصحة سلب التحقّق والتحصل هنا بالنظر  
الدقیق البرهانی، بل باعانة من الذّوق العرفانی. واما بعد التّنزل، فالتحقّق لذی الواسطة ۳  
هنا حقیقی، وصحة السلب منقیة، لانّ فناء المهیة فی الوجود أشدّ من فناء الجنس فی  
فصله، فتحققها به أشدّ من تحقّقه به.

۶ \* ذُو الْکَوْنِ، اَی ذُو الْوُجُودِ ذَاتُ مَالِهِ الْکُلّیَّةِ \* ذِ هِنَا فَحَسْبُ، وَهِيَ،  
اَی الذّات، المهیة. یعنی المحکوم بالوجود ذات الکلّی الطبیعی ونفس الطبیعة الّتی  
عرضها الکلّیة فی الذّهن. ومعلوم أنّ الکلّی الطبیعی نفس المعروض، والمهیة الّتی هی  
لاکلّیة ولاجزئیة. ۹

\* إِنْ جُزْءٌ فَرَدٌ تُصْغِرُهُ، اَی اِنْ تَسْمَعُ الطَّبِیْعِیَّ اَنَّهُ جُزْءٌ فَرَدٌ، مِثْلُ مَا یَقَالُ: الْکُلّیُّ  
جُزْءُ الْفَرْدِ الْمَوْجُودِ، التَّعَمُّلُ \* یُعْنِی، اَی یَقْصِدُ مِنْهُ الْجُزْءَ التَّعَمُّلِ، لَا الْخَارِجِیَّ.  
وَلَا لَزِمَ التَّسْلُسُ، لِأَنَّهُ، إِذَا كَانَ جُزْءٌ خَارِجِيًّا، كَانَ لَهُ وَجُودٌ، وَلِلتَّشْخِصِ ۱۲  
وَجُودٌ. ثُمَّ إِذَا كَانَ مَوْجُودًا كَانَ شَخْصًا، إِذْ الشَّيْءُ مَا لَمْ يَتَشَخَّصْ لَمْ يَوْجَدْ، فَتَنَقَّلَ الْكَلَامُ  
إِلَيْهِ، وَالطَّبِیْعِیُّ جُزْءٌ مِنْهُ، كَمَا هُوَ الْمَفْرُوضُ، فَكَانَ شَخْصًا، وَهَكَذَا.

۱۵ \* لَيْسَ الطَّبِیْعِیُّ مَعَ الْأَفْرَادِ \* كِتَابُ الْوَاحِدِ مَعَ أَوْلَادٍ مُتَعَدَّةٍ، كَمَا زَعَمَهُ  
الرَّجُلُ الْهَمْدَانِيُّ الَّذِي صَادَفَهُ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ بِمَدِينَةِ هَمْدَانَ، وَنَقَلَ أَنَّهُ كَانَ يَظُنُّ أَنَّ الطَّبِیْعِیَّ  
وَاحِدًا بِالْعَدَدِ، وَمَعَ ذَلِكَ مَوْجُودٌ فِي جَمِيعِ الْأَفْرَادِ، وَيَتَصَفُّ بِالْإِضْدَادِ، وَشَنَعَ عَلَيْهِ  
الشَّيْخُ، وَقَدَحَ فِي مَذْهَبِهِ، بَلْ مِثْلُهُ كَثَلُ آبَاءٍ مَعَ الْأَوْلَادِ، كَمَا حَقَّقْنَا اتِّحَادَهُ مَعَ الْأَفْرَادِ. ۱۸

## غُرِّرُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ أَجْزَاءِ الْمُهِيَّةِ

- ٢ \* جِنْسٌ وَقَصْلٌ لَا يَشْرُطُ حُمِلًا - يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ خَبْرًا ، وَأَنْ يَكُونَ صِفَةً والخبر ما بعده - \* فَمَدَّةٌ - مخفف «مادة» للضرورة - وَصُورَةٌ ، إِذَا اخْتِذَا بِشَرْطٍ لَا ، فلم يحمل احديهما على الاخرى . وفيه اشارة الى ان كلا من هاتين مع كل من هذين متحد ذاتاً ، مختلف اعتباراً . \* فِي الْجِسْمِ تَانِ ، أَيْ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ ، خَارِجِيَّتَانِ - والجملة مبتدأ وخبر - ولذا كانت الأجسام مُركَّبَاتٍ خَارِجِيَّةٍ ، وَتَانِ فِي \* أَعْرَاضِهِ ، أى أعراض الجسم ، عَقْلِيَّتَانِ . فَاقْتَفَى . فَانْتَهَى فِيهَا نَفْسُ جِنْسِهَا وَفَصْلُهَا ، مأخوذ من بشرط لا فى العقل ، وَلَيْسَتْ مَادَّةٌ وَصُورَةٌ خَارِجِيَّتَيْنِ . ولذا كانت الأعراض بسائط خَارِجِيَّةٍ ، كَمَا قُلْنَا : \* إِذْ مَابِهِ الشَّرَكَةُ ، أَعْنَى جِنْسِهَا فِي الْأَعْيَانِ \* وَمَابِهِ امْتِنَازُهَا ، أَعْنَى فَصْلُهَا ، سَيِّانِ ، أى متحدان ، لا كما فى المركبات الخارجيّة ، لانّهما تؤخذان فيها مادة وصوره خارجيتين ، لكل منهما وجودٌ على حدة .
- ١٢ \* وَلَيْسَ فَصْلَانِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ ، بَأَن يَكُونَا قَرِينَيْنِ ، وَلَا جِنْسَانِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ ، بَأَن لَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا جُزْءً لِلْآخَرِ ، لِوَحَادِهِ مِنَ الْأَنْوَاعِ . هَا ، أَيْ اخَذَ ، تَعْرِيف . نعم ، ربّما لا يكون الفصل الحقيقى معلوماً ، فيوضع أقرب لوازمه مكانه . وقد يشبه
- ١٥ أَقْرَبِيَّةً لِأَزْمِنٍ مُتَسَاوِيَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ ، فَيُوضَعَانِ مَعًا مَكَانَهُ ، فَيَتَوَهَّمُ أَنَّهَا فَصْلَانِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ ، كَالْحَسَّاسِ وَالْمُتَحَرِّكِ بِالْإِرَادَةِ فِي الْحَيَوَانِ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْفَصْلَ مُلْزَمَهُمَا ، وَهُوَ وَاحِدٌ .
- ١٨ \* وَالْفَصْلُ مُنْطَقِيٌّ ، وَهُوَ لَا زَمَ الْفَصْلِ الْحَقِيقِيِّ ، كَالنَّاطِقِ أَوِ النَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ ، فَهُوَ لَيْسَ فَصْلًا حَقِيقِيًّا ، إِذْ لَوْ أَرِيدَ النَّطْقُ الظَّاهِرُ ، كَانَ كَيْفًا مَسْمُوعًا ، وَلَوْ أَرِيدَ النَّطْقُ الْبَاطِنُ ، أَيْ دَرَكُ الْكَلِمَاتِ ، كَانَ كَيْفًا أَوْ إِضَافَةً وَإِنْفِعَالًا ، وَكُلُّهَا أَعْرَاضٌ لَا تَقُومُ الْجَوْهَرُ النَّوَاعِي ، وَلَا تَحْصُلُ الْجَوْهَرُ الْجِنْسِيُّ ، وَمِثْلُهُ الصَّاهِلُ وَالنَّاهِقُ وَالْحَسَّاسُ وَالْمُتَحَرِّكُ

بالارادة وغيرها وقد تقرر انّ الشيء غير مُعتبر في المشتقات ، ولا سيما الفُصول –  
 واشتقاقِيّ، أى المشتق منه والمحكى عنه ، « كَمَبَدَءِ الْفَصْلِ المنطقي ، وهو الملزوم ،  
 ۳ كَكُونِ الْانْسَانِ ذَانْفَسٍ ناطقة ، وَكُونِ الْفَرَسِ ذَانْفَسٍ صاهلة ، وَكُونِ الْحَيَوَانِ ذَانْفَسٍ  
 حسّاسة. واقتحام «ذى» في قولى: «ذَانْفَسٍ» للإشارة في اللفظ الى الاعتبار اللابشرطى  
 ۶ المُعتبر في الفصل ليحمل. وآلا، فننفس النفس المأخوذة لابشرط فصل حقيقى. لكن اذا  
 أخذت بشرط لا، فهى صورة وجزء خارجى. وإذا يقال له فصل حَقِيقِيّ أيضاً.

## غُرِّرَ فِي أَنَّ حَقِيقَةَ النَّوعِ فَضْلُهُ الْأَخِيرُ

- وباقى المقومات ، مُعتبر فيه على الابهام . \* وَذُو قِيَامٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ مِنْ مَعَانٍ ،  
 ٢ جنسية وفصلية ، قربية وبعيدة ، بَقِيَا ، أى بقى حقيقة ذلك النوع بحاله ، \* مَا دَامَ فَضْلُهُ  
 الْأَخِيرُ وَقِيَاً وحفظ . فالحقيقة تدور معه حيثما دار . ولهذا قالوا : شَيْئَةُ الشَّيْءِ بصورته .  
 وقال الشيخ : « صُورَةُ الشَّيْءِ مَهِيَّتُهُ الَّتِي هُوَ بِهَا مَا هُوَ » . \* لِأَنَّ ذَا الْفَصْلِ - « ذَا » اسم  
 ٦ اشارة - لَهَا ، أى للمعاني ، متعلقت بقولنا : تَضَمَّنَّا . أى وجود الكل مضمَّنة مطوية  
 في وجوده . فالتفَسُّفُ النَّاظِقَةُ الَّتِي هِيَ الْفَصْلُ الْأَخِيرُ فِي الْإِنْسَانِ ، لَمَّا كَانَتْ بَسِيطَةً الْحَقِيقَةِ ،  
 والبسيط جامع لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته ، كانت النَّاظِقَةُ مشتملة على وجودات  
 ٩ الجوهر والجسم والمعدنى والنَّامَى والحسَّاس والمتحرَّك بالارادة ، بنحو البساطة والوحدة .  
 \* فَهُوَ ، أى الفصل ، وَإِنْ تَبَدَّلَتْ ذِي ، أى المعاني ، عَيْنًا - خبر « هو » - يعنى انه  
 أصلها المحفوظ ، وهذبة النوع به ، فلا يعبأ بزوال هذه ، \* فَهِيَ ، أى كل واحد من المعاني ،  
 ١٢ عَلَى إِبْهَامِهَا ، لَاعِلَى الْخُصُوصِ ، مُعْتَبَرَةٌ فِي حَقِيقَةِ النَّوعِ ، فِي الْإِنْسَانِ ، مَثَلًا ، الْمُعْتَبَرُ  
 من الجوهر اعم مما في المجرد والمادى ، ومن الجسم اعم من الطبيعى العنصرى والمثالى ، ومن  
 الحيوه اعم من الدنيوية والاخروية . وقس عليه الباقي . \* خَصَصْتُ ، أى الخاص من كل واحد  
 ١٥ منها من حيث الخصوصية ، لَوَأْخَذَ فِي حَدِّ النَّوعِ ، فَهُوَ كَمَا يُوْخَذُ فِي حَدِّ قَوْسٍ دَائِرَةٍ ،  
 فيقال : الْقَوْسُ قِطْعَةٌ مِنَ الدَّائِرَةِ . وَقَدْ صَرَّحُوا أَنَّهُ مِنْ بَابِ زِيَادَةِ الْحَدِّ عَلَى الْمَحْدُودِ .  
 \* فَالْجِسْمُ وَالنَّمُوُّ فِي الْإِنْسَانِ قَدْ تَبَدَّلَا ، حَتَّى يَبْلُغَ بِهِمَا التَّبَدُّلُ إِلَى أَنْ يَصِيرَا  
 ١٨ مَثَالًا وَمَعْنِيًا . فَهِيَ وَغَيْرُهَا ، عَلَى وَجْهِ الْخُصُوصِيَّةِ لَيْسَتْ ذَاتِيَّةً وَجْزًا . \* وَأَنَّهَا الْجُزْءُ  
 مَا ، أى قدر مشترك ، فِي صِنِّ أَيْ قَرْدٍ حَصَلَا .

## غُرِّرَ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي كَيْفِيَّةِ التَّرَكِيبِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْحَدِّيَّةِ

- وقد وصفه المحقق الشريف بانه مما تحيرت فيه الأوهام واختلفت فيه آراء الاعلام ٣
- حَدِّيَّةُ الْأَجْزَاءِ - من اضافة الصفة الى الموصوف - ذِهْنًا غَايَرَتُ، بحسب ذواتها وبحسب وجوداتها معاً، قطعاً واتفاقاً. ولكن الخلاف في انتها كيف هي في العين . • هَلْ
- وُحِّدَتْ مَهِيَّتُهَا فِي الْعَيْنِ أَوْ تَعَدَّدَتْ؟ • ثُمَّ عَلَى الثَّانِي، أى تعددها مهية، فلِمَا ٦
- اتَّحَدَا، أى الأجزاء، • وَجُوداً - وتذكير الفعل المسند الى ضمير المؤنث المجازي كثير في النظم. ورفع « وَجُودَ » على الفاعلية وتنوينه للتعويض، وإن كانا ممكنين، لكن يخلو الكلام عن السلسلة - أَوْ وجودها كذاتيهما، أى مهيتها تعدداً. ٩
- فهذه • أقوالٌ ثلاثة قد ذهب الى كل طائفة. الثاني، وهو أنّ الأجزاء الحدية متعددة في العين، مهية، متحدة وجوداً، لَدَى مُعْتَبَرٍ. فإنّ المهية، لما كانت متحققة ومجمولة بالعرض في العين، فتلک الأجزاء في مقام تجوهرها وشيئة مهياتها، مختلفة، ١٢
- ولكنّها في مقام وجودها، واحدة. هذا، إذا نظرنا الى تحققّ المهية بالعرض. واما إذا نظرنا الى عدم تحققّ المهية بالذات، وإنّ الوجود هو المتحقق بالذات، فلامقام ذات للأجزاء في العين وراء الوجود، فضلاً عن بساطة الذات أو تركيبها. ١٥
- بَلْ • كما يقول أصحاب القول بوحدها ذاتاً ووجوداً - في جواب مَنْ يقول عليهم: إنّ الصّور العقليّة المتخالفة كيف تكون مُطابِقة لأمر بسيط ذاتاً ووجوداً في العين؟ - أنّها تنزع من ذلك البسيط بحسب اعتبارات واستعدادات تحصل للعقل بمشاهدة جزئيات ١٨
- اقل أو أكثر معه، وتنبيهه لما به الاشتراك وما به الامتياز بينها، كذلك نقول نحن: باعتباراتٍ لَهُ، أى لما له تلك الأجزاء - فالمرجع معلوم من السياق - وهو حينئذٍ

نحو من الوجود بسيط ، **تِلْكَ الصُّورُ الذَّهْنِيَّةُ** . فبالحقيقة كلّها خارجة من ذلك الوجود ذاتية كانت المفاهيم الذَّهْنِيَّةُ ، أو عرضيّة ، الا ان ما ينتزع ويحكى عن مقامه الأوّل تسمّى ٣ ذاتيّات ، وما ينتزع ويحكى عن مقامه الثّاني يسمّى عرضيّات . واما القول الثالث فسخيف ، إذ لا يتحقّق الحمل بيّنها حيثنذر .

## غُرِّرُ فِي خَوَاصِّ الْأَجْزَاءِ

- احديها انها \* بَيِّنَةٌ - خبر مقدم - يعنى العقل فى التصديق بشوتها للمهية مستغن  
عن الوسط ، فهذا استغناء عن السَّبَب ، لكن فى الذهن . ثانيها انها غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَبِ ٣  
أى فى الوجود الخارجى ، كما هو المتبادر . وقد عرف الذاتى بهذه الخاصة ، فقيل : الذاتى  
مالا يعلل . والمراد : الغناء عن سبب على حدة وراء سبب المهية ، وعن سببية على حدة من  
قبل سبب المهية . \* أجزا - مبتدأ مؤخر - وثالثها ان سَبَقُهَا عَلَى الْكُلِّ فى الوجودين ٦  
وَجَبَّ . ولكك أن تجعل الواو للحال ، حتى يفيد ، مع ذكر الخاصة الثالثة ، الدليل على  
الخاصتين الأوليين .
- ولما كان فى تقدّم الأجزاء على الكل اشكال ، هو كالأشكال المشهور فى سَبَقِ العلة ٩  
التامة على المعلول ، تصدينا لدفعه ، بذكر الاعتبار الأربعة التى فى كل كثرة . فقلنا :  
\* لِكُلِّ أَجْزَا اعتِباراتٌ تُعَدُّ : احدها \* الْكُلُّ أَفْرَادًا ، أى كل فرد فرد ، وثانيها  
الكل \* مَجْمُوعًا وَرَدَّ بِشَرْطِ الْإِجْتِمَاعِ ، وثالثها ما فى قولنا : أَوْ بِالشَّطْرِ ، أى الكل ١٢  
مجموعاً بنحو شرطية الاجتماع ، ورابعها ما فى قولنا : \* أَوْ نَفْسِ الْأَجْزَاءِ الَّتِى بِالْأَسْرِ ،  
أى الكل \* مجموعاً ، ولكن ذات المجموع ، لامع الوصف العنوانى . فان ذات المجموع  
شئ ، وهىئة المجموعية شئ آخر ، كما أن ذات الواحد شئ ، وصفة الوحدة شئ آخر . ١٥  
وهذه الثلاثة متعلقة بقولنا : «مجموعاً» ومشتركة فى الاجتماع والمعية ، بخلاف الكل الأفرادى  
إذا عرفت هذه ، \* فَالسَّبَقُ لِلْأَجْزَاءِ بِالْأَسْرِ عَلَى ' كَلِّ بِمَعْنَى 'كَانَ يَتَلَوَّالًا وَلَا ،  
أى على الكل \* المجموعى بشرط الاجتماع ، لا بالمعنى الثالث ، فان هيئة الاجتماع أمراً اعتبارى ، ١٨  
فكذلك مجموع العارض والمعرض . فحصل المغايرة بين المتقدم والمتأخر وارتفع الاشكال .



## غُرِّرُ فِي أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي أَجْزَاءِ الْمَرْكَبِ الْحَقِيقِيِّ مِنَ الْحَاجَةِ بَيْنَهَا

٣ \* فِي وَاحِدٍ حَقِيقَةٍ ، أَى وَاحِدِهِ وَحْدَةً حَقِيقَةً ، تَرَكَّبَا مِنْ أَجْزَاءٍ . \* الْفَقْرُ  
فِيمَا بَيْنَ الْأَجْزَاءِ وَجَبَا ، وَآلَا لَمَنْعَ أَنْ يَحْصَلَ مِنْهَا حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ وَحْدَةً حَقِيقَةً  
بِالضَّرُورَةِ ، كَمَا فِي الْحَجَرِ الْمَوْضُوعِ بِجَنْبِ الْإِنْسَانِ . وَهَذِهِ أَحَدُ الْمَسَائِلِ الَّتِي لَمْ يَبْرَهْنُوا  
عَلَيْهَا لَكُونِهَا ضَرُورِيَّةً . ٦

ثُمَّ لَمَّا ذَكَرْنَا وَجُوبَ الْحَاجَةِ فِي الْوَاحِدِ الْحَقِيقِيِّ أَرَدْنَا أَنْ نَبَيِّنَ عِلَامَةَ الْوَحْدَةِ  
الْحَقِيقِيَّةِ ، فَقُلْنَا : \* لِوَحْدَةٍ حَقِيقَةٍ مَعْيَارٌ ، هُوَ \* أَنْ يَفْتَحَ الْهَمْزَةُ - كَانَ فِي مَوْصُوفِيهَا ،  
٩ أَى مَوْصُوفِ الْوَحْدَةِ ، آثَارٌ \* سِوَى الَّذِي الْأَجْزَاءُ عَرَى ، أَى عَرَى الْأَجْزَاءِ مِنْ أَثَرِ -  
بَيَانٍ لِلْمَوْصُولِ - \* كَأَثَرِ الْيَأْقُوتِ ، كَالْتَفْرِجِ مِثْلًا ، فَإِنَّهُ أَثَرُ خَامِسٍ سِوَى أَثَرِ كُلِّ  
وَاحِدٍ مِنْ عُنَاصِرِهِ ، وَسِوَى الْآثَارِ الْأَرْبَعَةِ الَّتِي لِمَجْمُوعِ الْعُنَاصِرِ ؛ لَا كَالْعَسْكَرِ ، لِذَلِكَ  
١٢ أَثَرُ الْعَسْكَرِ آثَارُ أَتَادِهِ .

## غُرِّرَ فِي أَنَّ التَّرْكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ اتِّحَادِيٌّ أَوْ انْضِمَامِيٌّ

- ٣ \* **إِنَّ بِقَوْلِ السَّيِّدِ السَّنَادِ** ، أى القوى ، وهو صدر الدين الشيرازى ، المشهور  
بالسيد السند - وقد تبعه فى ذلك صدر المتألهين قدس سره - \* **تَرْكِيبُ** اجزاء عَيْنِيَّةٍ  
اتِّحَادِيٍّ ، \* **يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ بِتَعْدَادِ** ، حَيْثُ يَحْكَمُ عَلَى الْمَادَّةِ بِأَنَّهَا مَحَلٌّ ، وَعَلَى  
الصُّورَةِ بِأَنَّهَا حَالَةٌ ، وَعَلَى الْجِسْمِ أَنَّهُ مَرْكَبٌ خَارِجِيٌّ ، فَالْعُذْرُ مِنْ هَذَا وَأَمْثَالِهِ أَنََّّهُ بِالنَّظَرِ  
٦ إِلَى \* **أَنَّ أَنْفِكَ كَأَنَّ بَيْنَهُمَا** ، أَيْ بَيْنَ الْعَيْنَةِ قَدْ حَصَلَ ، \* **إِذَا صُورَةٌ بَعْدَ الْعَرَاءِ** ،  
أَيْ بَعْدَ التَّجَرُّدِ عَنِ الْهَيُولَى فِي عَالَمِ الْمَثَالِ ، بَاقِيَةٌ بِمَحَلٍّ ، \* **وَكَانَ قَبْلَهَا** ، أَيْ وَجَدَ قَبْلَ  
الصُّورَةِ الْمَعِينَةَ ، **الْهَيُولَى الثَّانِيَّةَ** مَكْتَسِبَةً لَصُورَةٍ أُخْرَى ؛ وَالْأَفْقَى حَالِ الْمَصَاحِبَةِ هُمَا  
٩ **مُتَحَدَتَانِ** . \* **لَكِنْ قَوْلَ الْحُكْمِ الْعِظَامِ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِ** ، أَيْ مِنْ قَبْلِ  
السَّيِّدِ ، هُوَ التَّرْكِيبُ الْانْضِمَامِيٌّ . وَهُوَ الْمُنَاسِبُ لِمَقَامِ التَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ .

## عُرِّرْ فِي التَّشْخِصِ

- \* عَيْنٌ - خبر مقدم - مَعَ الْوُجُودِ فِي الْإِعْيَانِ - متعلق بالعينية -
- ٣ \* تَشْخِصٌ - مبتدأ مؤخر - سَأَوْقَ الْوُجُودِ فِي الْأَذْهَانِ ، بحسب المفهوم . وهذا ،  
أعنى كَوْنُ التَّشْخِصِ بنحو الْوُجُودِ ، مذهب كثير من الفحول ، منهم المعلم الثاني وصدر  
المتألهين - قدس سره - . \* لَهُ ، أى للتشخيص الحقيقي ، وهو ونحو من الْوُجُودِ ، الْأَمَارَاتُ
- ٦ الكواشف عنه ، لا مشخصات حقيقية ، أَمْوَرٌ خَائِرَةٌ جَمَّةٌ ، مسمّاة بعوارض مشخصة عندهم  
وكونها علامات وكواشف عنه ايضاً ليس باعتبار فَرْدٍ بخصوصه من كلّ واحد ، بل  
حال كونها \* تَعْرِضٌ لِلشَّخْصِ مَعَ عَرَضٍ عَرِضٍ ، كَعَرَضِ الْأَمْزِجَةِ . فكما ان لكلّ  
٩ مزاج طرفي افراط وتفريط لا يتجاوز الممتزج عنها ، وألا لهلك ، وبينهما حُدُودٌ غير متناهية  
هى عرض المزاج الواحد المعين ، كذلك للآين والمتى والوضع . وبالجملة ما جعلوه  
مشخصاً عرض عريض ، من أوّل وُجُودِ الشَّخْصِ الى آخره ، كلّ واحد منها ، بهذا  
١٢ العرض ، من امارات التشخيص . وانما لم تكن مشخصات حقيقية ، \* إِذْ لَا يُفِيدُ ضَمُّ  
'مِهْيَاتٍ' كَلِمَةٍ طَبِيعِيَّةٍ ، مثلاً ، تَشْخِصاً لِلذَّاتِ . فكما ان مهية الانسان ، بذاتها ،  
لا كلية ولا جزئية ، كذلك مهية الآين وغيرها . فلا يحصل من انضمام كلّى الى كلّى جزئى ،  
١٥ مالم يضع الوجود الحقيقي قدمه فى البين .

## غُرُرٌ فِي التَّمْيِيزِ بَيْنَ التَّمْيِيزِ وَالتَّشْخِصِ وَبَعْضِ اللَّوَاحِقِ

- ٣ \* فيما إذا الكُلِّيُّ مُثْلُهُ ، أى كلياً آخر ، التَّحَقُّقُ ، مثل الانسان الضَّاحِكُ ،
- \* عَنِ التَّشْخِصِ التَّمْيِيزُ مُفْتَرَقٌ ، إذ التميز عن الانسان الغير الضَّاحِكُ حاصل هنا ، دون التشخيص ، إذ لا يمنع صدقه على كثيرين . \* شَخْصِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ - مبتدأ وخبر -
- ٦ أى كَوْنُ الشَّيْءِ شَخْصاً صفة نَفْسِيَّةٌ له ، باعتبارهِ في نفسه ، وَيُضَافُ ذَا ، أى التميز ، لانه له بالقياس الى المشاركات في أمر عام . فاذا لم يكن له مشارك ، لم يحتاج الى تمييز ، مع ان له تشخيصاً في نفسه . \* مِنْهُ اَيْضاً التَّمْيِيزُ والافتراق لِتَلْمِيزِ عن التشخيص أَخِذاً .
- ٩ تَقْسِيمٌ لِلتَّشْخِصِ بمعنى ما به يمنع صدق الشَّيْءِ على كثيرين . \* تَشْخِصٌ
- أَمَّا عَيْنٌ لذات الشخص بَدَا ، كالأولِ تعالى ، فان تشخيصه عَيْنٌ وجوده الذى هو عَيْنُ ذاته ، \* أَوْ بَدَا زَائِداً على الذَّاتِ . وهو على قَسَمَيْنِ ، إذ حينئذٍ أَمَّا أن يكون مُكْتَفِياً
- بِالْفَاعِلِ في فيضان التشخيص عليه ، بَعْدَ امكانه الذاتى ، اولا . فَلِإِنْ كَفَى بِالْفَاعِلِ ، ١٢
- \* لَا يَكْثُرُ النَّوْعُ وَادْرِ مِثَالُ ذَا عَقُولًا فَعَالَةً ، فان مَهِيَّاتِهَا لَيْسَتْ بِذَوَاتِهَا شَخْصِيَّةً ، أَلَا ان مجرد امكانها الذَّاتى يَكْفَى في فيضان التشخيص عليها . فلاجَرَمَ ، نوع كل واحد منها
- منحصر في شخصها . \* وَدُونُهُ ، أى دون الاكتفاء بِالْفَاعِلِ بأن يَكُونُ محتاجاً الى القابل ١٥
- الخارجى اَيْضاً ، فهو اَيْضاً على قَسَمَيْنِ ، لانه حينئذٍ إِمَّا كَفَتِ هَيُولَى ، \* كَفَلَتْكَ ، حَيْثُ ان بعد امكانه الذَّاتى الحامل لِه مَهِيَّتِهِ ، لا يَكْفَى بِالْفَاعِلِ في فيضان التشخيص
- عليه ، بَلْ يَحْتَاجُ الى قابل ، هُوَ الهَيُولَى ، ولكنّه مكتف بها من المَخْصَصَاتِ ، لكونه ١٨
- ابداً عَيْناً ، فَالنَّوْعُ اَيْضاً مُنْحَصِرٌ في الشَّخْصِ ، \* أَوْ مَا كَفَتِ الهَيُولَى في ذلك ، بل لابد من مَخْصَصَاتٍ يلحقها ، حتّى يَتَقَرَّبَ الْقَابِلَانِ بِنُسْكَهْمَا التَّكْوِينِيَّةَ الى استحقاق

تشخصٍ بَعْدَ تشخصٍ، ومَوْهبة بَعْدَ مَوْهبة — «وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها» —  
 فكأنمو اليدَ اعتَبِر. والنوع لا محالة منتشر. «ولَيْسَ كُلُّ مَعِ الْجُزْئِ» بِنَحْوِ  
 ٣ الادِّراكِ، أى التعقّل والاحساس بِالمَرَضِيّ، أى على المَرَضِيّ، خلافاً لِبَعْضِهِمْ، حَيْثُ  
 يقول: الكلّية والجزئية بتفاوت في الادراك، لا بتفاوت في المدرك. وأنت لا تحتاج في ابطاله  
 الى مؤنة زائدة.

الفريدة السادسة  
في  
الوحدة والكثرة

## غَرَّرَ فِي غِنَائِهِمَا عَنِ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ

١. \*الْوَحْدَةُ كَمِثْلِ مَا سَاوَقَهَا، كَالْوُجُودِ وَالْوُجُوبِ، \* اَعَمُّ الْأَشْيَاءِ فَهِيَ،  
٢. أَيْ الْوَحْدَةُ، أَعْرِفُهَا لِأَنَّ الْأَعْمَ أَعْرِفُ \* وَسِرُّ أَعْرِفِيَّةِ الْأَعْمِ مِنَ الْإِخْصَاصِ  
٣. \* سِنْخِيَّةٌ فِي ذَلِكَ الْأَعْمِ لِذَاتِكَ وَوُجُودِ نَفْسِكَ الْأَوْسَعِ الْإِتِّمِ، حَيْثُ أَنْ ذَاتَكَ  
٤. مِنْ عَالَمِ الْقُدْسِ وَالْكَلْبَةِ وَالْحَيْطَةِ، « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي. » فَالسِنْخِيَّةُ الَّتِي هِيَ شَرْطُ  
٥. الْإِدْرَاكِ مَتَحَقِّقَةٌ، فَلَا يَحْتَاجُ عَلَيْكَ. \* وَلِهَذَا السِنْخِيَّةُ ابْضَاقًا قَالُوا: \* « وَوَحْدَةٌ عِنْدَ  
٦. الْعُقُولِ أَعْرِفُ \* وَكَثْرَةٌ عِنْدَ الْخِيَالِ أَكْشَفُ. » ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى أَنَّ مَرَادَهُمْ  
٧. بِمَسَاوِقَةِ الْوَحْدَةِ وَالْوُجُودِ لَيْسَ التَّرَادُفُ، بَلْ \* خُذْ وَحْدَةً مَعَ الْوُجُودِ اثْنَيْنِ \* فِي  
٨. الذَّهْنِ، أَيْ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ، لَكِنَّ الْوَحْدَةَ عَيْنُهُ، أَيْ عَيْنُ الْوُجُودِ، فِي الْعَيْنِ.

## غُرُرٌ فِي تَقْسِيمِ الْوَحْدَةِ

- فانّ الواحد له أقسام؛ ملخصها أنّ الواحد إمّا حقيقى، وهو ما لا يحتاج فى الاتصاف بالوحدة الى الوسطة فى العروض، وبعبارة أخرى، ما هى وصفه بحاله لا بحال متعلقه، ٢ وإمّا غير حقيقى، وهو بخلافه. ثمّ الحقيقى إمّا ذات له الوحدة ام لا، بل نفس الوحدة العينية، لا مفهومه الذّهنى العنوانى. الثانى، هو الواحد بالوحدة الحقّة التى هى حقّ الوحدة، كالحقّ الواحد حقّت كلمته. والاول إمّا واحد بالخصوص، وإمّا واحد بالعموم. والواحد ٦ بالعموم إمّا واحد بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة، وإمّا واحد بالعموم المفهومى. وهو إمّا نوعى أو جنسى أو عرضى على مراتبها. والواحد بالخصوص إمّا غير منقسم من حيث الطّبيعة المعروضة للوحدة ايضاً، وإمّا منقسم. وغير المنقسم إمّا نفس مفهوم الوحدة ومفهوم ٩ عدم الانقسام، وإمّا غيره. والثانى إمّا وضعى، وإمّا مفارق. والمفارق إمّا مفارق محض، وإمّا متعلّق بالجسم. والمنقسم إمّا منقسم بالذّات، وإمّا منقسم بالعرض. والواحد الغير الحقيقى إمّا واحد بالنوع أو بالجنس أو بالكيف الى آخر أقسامه. فالى أقسام الوحدة اشرنا ١٢ بقولنا: «وَوَحْدَةٌ إمّا حَقِيقِيَّةٌ ومفهومها يعلم من مفهوم الوحدة الغير الحقيقية كما سيأتى فى النّظم، أو: «غَيْرُ حَقِيقِيَّةٍ اذْ رِ مَادَرَوْا» أو ليهما أى، الحقيقية بِحَقَقَةٍ، أى الى وحدة حقّة وَغَيْرِهَا. قَسَمَهَا أَصْحَابُنَا أَوْلُو النَّهْيِ، أى أَوْلُو الْعُقُولِ - عَطَفَ ١٥ بيان-. ثمّ اشرنا الى مفهومها بقولنا: «فَالذّاتُ، أى المهيّة فِي الْوَحْدَةِ غَيْرِ الْحَقَقَةِ». قَدْ اخِذَتْ فِي مَفْهُومِ الصّفَةِ الْمُشْتَقَّةِ مِنْهَا، أعنى الواحد، والوحدة الحقّة بخلافها، أعنى الواحد فيها نفس الوحدة، والوحدة نفس الوجود العينى الذى لا مهيّة ١٨ له وراءَ صِرْفِ ذَاتِهِ. وهى، أى الوحدة الحقيقية انمّ لِلْخُصُوصِ، وهى الوحدة العدديّة وَالْعُمُومِ. بِحَسَبِ - متعلّق بالعموم - الْوُجُودِ، كحقيقة الوجود لا بشرط، والوجود المنبسط، وَالْمَفْهُومِ، كالوحدة النوعيّة والجنسيّة والعرضيّة.



«وَذُو الْخُصُوصِ الْعَدَدِيَّ» ، أى الواحد بالخصوص ، الذى يقال له الواحد بالعدد — وانما غيرنا السياق فى النظم من تقسيم الوحدة الى تقسيم الواحد، للإشارة الى عدم الفرق ، وان أقسام احدهما بحسب اقسام الآخر بلانفاوت — مِنْهُ مَا كَمَبْدِ الْأَعْدَادِ كَانَ مَفْهِمًا مَوْضُوعُهُ عَدَمُ قِسْمَةِ فَقَطْ ، أى الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد، وهو مفهوم الوحدة التى هى مبدء الأعداد ، وهو عدم الانقسام، فهو فى المفاهيم آية الوحدة الحقة فى الحقائق ؛ \* وَمِنْهُ ، أى من الواحد بالخصوص ، ما أى واحد الوضعى زاد ، أى زاد موضوعه المفهوم الآخر وراء مفهوم الوحدة وعدم الانقسام ، وكان من ذوات الأوضاع ، كالتنْقِطْ ، \* وَمِنْهُ كَالْمُفَارِقِ ، أى منه ما زاد على مفهوم عدم الانقسام شيئاً لم يكن وضعياً ، كالعقل والنفس . ثم هذه الثلاثة مشتركة فى ان موضوعها لا يقبل القسمة من حيث ذات المعروض ، كما لا يقبلها الكل من حيث العارض الذى هو الوحدة. وَمِنْهُ مَا ، أى واحد \* مَوْضُوعُهُ يَقْبَلُ أَنْ يَقْتَسِمَ بِخِلَافِ سَوَابِقِهِ مِنْ أَقْسَامِ الْوَاحِدِ بِالْعَدَدِ ، وهو قسمان ، اذ \* قَابِلُهُ ، أى قابل الانقسام الوهمى لا الفكى ، فانه يعلم المقدار بالذات مقداراً واحداً ؛ وَإِنْ \* يَقْبَلُهُ بِالْعَارِضِ كَالْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ الْوَاحِدِ زُكِّنَ . وانما قلنا كالجسم ليشمل الواحد بالعدد ، مما يحل فى الجسم ، كالبياض وغيره ، مما يقبل القسمة بالعرض. وكذا الصورة الواحدة ؛ بل الهوى الواحدة ، فانها ايضا يقبل القسمة الوهيّة بالعرض للمقدار . نعم تقبل الفكىة بذاتها ، وَلَيْسَتْ هى مرادة .

«وَالْوَحْدَةُ الْغَيْرُ الْحَقِيقِيَّةُ مَا ، أى وحدة \* واسطة العروض - مفعول مقدم - لَيْسَ مُعَدِّمًا ، كما فى زيد وعمرو ، فانها واحد فى الانسان ، وكافى الانسان والفرس ، فانها واحد فى الحيوان . فالانسان واحد حقيقى ، واسطة فى العروض لوحدة زيد وعمرو ، وكذا الحيوان واحد حقيقى واسطة فى العروض لوحدة الانسان والفرس . فالوحدة للانسان مثلاً وصف له بحاله ، ولزيد وعمرو وصف لها بحال متعلقها . وهكذا فى سائر أقسام الوحدة الغير الحقيقية . وهى \* تَجَانُسُ تَمَائِلُ تَسَاوَى \* تَشَابُهُ تَنَاسُبُ تَوَازُيْ

\* إِنَّ وَحْدَ الشَّيْئَانِ جِنْسًا نَاطِرًا إِلَى التَّجَانُّسِ، وَنَوْعًا نَاطِرًا إِلَى التَّمَاثُلِ، وَقَسَّ عَلَيْهِمَا  
 \* كَمَا وَكَيْفًا نِسْبَةً وَوَضْعًا فَالْتَفَ وَالتَّشْرُومَ تَب. \* وَوَاحِدٌ بِالنَّوْعِ، كَزَيْدٍ وَعَمْرٍو،  
 غَيْرُ الْوَاحِدِ النَّوْعِيِّ كَالْإِنْسَانِ. \* فِي مِثْلِهِ التَّمْيِيزُ أَيْضًا مَرَعَى. فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَخْتَلَطَ ۲  
 عَلَيْكَ الْأَمْرُ. فَالْوَاحِدُ بِالْجِنْسِ، كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ، غَيْرُ الْوَاحِدِ الْجِنْسِيِّ كَالْحَيَوَانِ،  
 وَالْوَاحِدُ بِالْعَرَضِ غَيْرِ الْعَرَضِيِّ.

## غُرَّرُ فِي الْحَمْلِ

- مَهْدَنَا أَوَّلًا إِنَّ الْهُوِيَّةَ الَّتِي هِيَ اتِّحَادٌ مَا، وَهِيَ مَقْسَمٌ لِلْحَمْلِ ، مِنْ الْعَوَارِضِ
- ٣ الذَّاتِيَّةِ لِلْوَحْدَةِ، فَهِيَ مِنْ مَتَعَلِّقَاتِ الْوَحْدَةِ، وَالْغَيْرِيَّةِ الَّتِي هِيَ مَقْسَمٌ لِلتَّقَابِلِ وَالتَّخَالُفِ وَالتَّمَاثُلِ بِوَجْهِه ، بَأَن يُقَالَ الْغَيْرَانِ أَمَّا مَتَقَابِلَانِ أَوْ مَتَخَالِفَانِ أَوْ مَتَمَاثِلَانِ، مِنْ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْكَثْرَةِ، وَمِنْ مَتَعَلِّقَاتِهَا . فَقُلْنَا : \* بِكَثْرَةٍ تَعَلَّقَتْ غَيْرِيَّةٌ \* كَذَلِكَ بِالْوَحْدَةِ تَعَلَّقَتْ
- ٦ هُوَ هُوِيَّةٌ \* هَذِي ، أَيْ الْهُوِيَّةُ، هِيَ الْحَمْلُ . إِنْ قُلْتَ : الْهُوِيَّةُ اتِّحَادٌ مَا، فَيَشْمَلُ التَّجَانُسَ وَالتَّمَاثُلَ وَغَيْرَهُمَا مِنْ أَقْسَامِ الْوَاحِدِ الْغَيْرِ الْحَقِيقِيِّ ، فَلَمْ خَصَّصْتُهَا بِالْحَمْلِ ؟ قُلْتَ :
- ٩ أَوَّلًا، التَّعَارُفُ قَدْ خَصَّصَ الْحَمْلَ بِالْإِتِّحَادِ فِي الْوُجُودِ ؛ وَآلَا فَهُوَ مَسَاوِلُ الْهُوِيَّةِ . وَفِي النِّظْمِ أَيْضًا أَطْلَقْنَا جِهَتِي الْوَحْدَةِ وَالتَّكْثِيرِ . وَثَانِيًا نَقُولُ : لَوَاتَّبَعْنَا الْمَشْهُورَ ، فَالْهُوِيَّةُ هُنَا لَيْسَتْ بِمَعْنَاهَا الْأَعْمَ . وَفِيهِ ، أَيْ فِي الْحَمْلِ ، اعْتَبِيرْ جِهَتِي الْوَحْدَةِ وَالتَّكْثِيرِ .
- تَقْسِيمٌ : \* الْحَمْلُ بِالذَّاتِيِّ الْأَوَّلِيِّ وَصِفٌ \* مَفْهُومُهُ اتِّحَادُ مَفْهُومٍ
- ١٢ عُرِفَ ؛ أَيْ مَفَادُهُ أَنَّ الْمَوْضُوعَ نَفْسَ مَفْهُومِ الْمَحْمُولِ ، ذَاتًا وَمَهِيَّةً ، لَا وُجُودًا فَقَطْ ، كَمَا فِي الْحَمْلِ الشَّائِعِ ، وَلَكِنْ بَعْدَ أَنْ يُلْحَظَ نَحْوُ مِنَ التَّغَايِرِ ، كَتَغَايِرِ الْأَجْمَالِ وَالتَّفْصِيلِ فِي حَمْلِ الْحَدِّعِلِيِّ الْمَحْدُودِ ، وَكَمُلَاظَمَةِ الشَّيْءِ بِمَحِثٍ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ غَيْرُهُ فِي ذَاتِهِ ، أَوْ يُمْكِنُ أَنْ يَسْلُبَ عَنْ نَفْسِهِ
- ١٥ وَمُلَاظَمَتِهِ لَا كَذَلِكَ، بَلْ كَمَا هُوَ هُوَ، كَقَوْلِهِمْ فِي مَبْنَحِ الْمَهِيَّةِ : الْإِنْسَانُ مِنْ حَيْثُ هُوَ إِنْسَانٌ
- إِنْسَانٌ لَا غَيْرَ ، وَفِي مَبْنَحِ الْجَعْلِ : مَا جَعَلَ الْمَشْمُسُ مَشْمَشًا ، بَلْ جَعَلَ مَوْجُودًا، فَإِنَّ الْمَشْمُسَ مَشْمُسٌ فِي ذَاتِهِ ، إِذَا ثَبُوتُ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ ضَرُورِيٌّ، وَسَلْبُهُ عَنْ نَفْسِهِ مُحَالٌ ، كَمَا قُلْنَا :
- ١٨ \* فَكُلُّ مَفْهُومٍ وَإِنْ لَيْسَ وَجِدٌ، وَلَا يَعْتَبَرُ وَجُودُهُ، \* فَتَنْفَسُهُ - مَفْعُولٌ مُقَدَّمٌ -
- بِالْأَوَّلِيِّ مِنَ الْحَمْلِ مَا - نَافِيَةٌ - فَقَدْ . وَإِنَّمَا سَمِيَ ذَاتِيًّا إِذَا لَا يَجْرِي إِلَّا فِي الذَّاتِيَّاتِ ؛
- وَأَوَّلِيًّا لِكَوْنِهِ أَوَّلِيَّ الصِّدْقِ وَالْكَذْبِ . \* وَبِالصَّنَاعِي الشَّائِعِ الْحَمْلُ صِفًا، \* وَبِاتِّحَادٍ
- ٢١ فِي الْوُجُودِ عَرَفًا . الْفَعْلَانِ مُؤَكِّدَانِ بِالنُّونِ الْخَفِيفَةِ . فَقَدْ هَذَا الْحَمْلُ هُوَ أَنَّ الْمَوْضُوعَ

والمحمول متحدان في مقام الوجود، مثل «الضاحك كاتب»، فانتها وجوداً واحداً، وأما مفهوماً وذاتاً، فإن احدهما من الآخر؟ ووجه التسمية ظاهر.

تَقْسِيمٌ آخَرُ: \* وَبِالْمُوَاطَاةِ وَالِاشْتِقَاقِ - على حذف المضاف - فُهِ، اى ٣  
انطق. \* وَذَلِكَ، اى حمل المواطاة، هو النهُوهُو سَمِه؛ وَذَا، اى حمل الاشتقاق، ذُو  
هُوسِمُهُ، اى علامته.

تَقْسِيمٌ آخَرُ: \* بَنِيَّةٌ - بالنصب على طريقة الحذف والايصال - وَغَيْرَهَا ٦  
وَمُرَكَّبَةٌ \* بِبَسِيطَةٍ هَلِيَّةٍ، اى قضية هى مطلب «هل» مُنْشَعِبَةٌ. وتقدير البيت ان  
الهللية منشعبة الى هللية بنية وغير بنية، والى هللية بسيطة ومركبة.

اعلم ان القضية مشتملة على عقدين: عقدا الوضع وعقدا الحمل. فاذا قلت: «كل» ٩

انسان ضاحك»، كان معناه كل شئ صدق عليه الانسان صدق عليه الضاحك. فاذا

كان لموضوعها افراد محققة يصدق عليه عنوان الموضوع، كانت بنية. وإذا كان افراد

موضوعها تقديرية غير محققة، كانت تقديرية وغير بنية، مثل «كل معدوم مطلق لا يخبر ١٢

عنه»، و«كل شريك البارئ ممنوع»، و«كل اجتماع النقيضين محال». فأمثال هذه القضايا في

قوة شرطية غير محققة الطرفين؛ فلاوضع مقدم فيها، اى: كل ما لو تقرر وصدق عليه

المعدوم المطلق، ونظائره، كان كذا. لكن لم يصدق انّه تحقق جزئيات، وصدقت ١٥

عليها هذه العنوانات. والهللية البسيطة مايجاب به عن السؤال بهل البسيط عن وجود شئ.

والهللية المركبة مايجاب به عن السؤال بهل المركب عن حالته. \* وَفِي بَسِيطَةٍ مِّنَ ١٨

الْهَلِّيَّةِ \* لَا تُجَرِّينَ قَاعِدَةَ الْفَرْعِيَّةِ، بأن تقول في البسيطة ايضاً ثبوت شئ، هو

الوجود، لشئ، هوالمهية، فهو فرع ثبوت المثبت له، أعنى المهية. فننقل الكلام الى هذا

الثبوت، فيكون فرع ثبوت آخرها، وهكذا، فيلزم التسلسل. وهذا لزم من ان يكون مفاد

البسيط ثبوت شئ لشئ، وليس كذلك. \* لِأَنَّهَا، اى البسيطة، ثُبُوتُ شَيْءٍ قَدْ ٢١

بَدَتْ، لان الوجود للمهية ليس من العوارض الخارجية، والمهية ليست أمراً

متحققاً بدون الوجود، حتى يكون ثبوت شئ لشئ. \* وَهِيَ، اى القاعدة، لِيَكُونَ

الشَّيْءُ شَيْئًا قَدْ حَوَتْ، لالكون الشيء. وهذا طريقة صدر المتألهين - قدس سره - في دفع هذا الاشكال. وأما غيره فقد ضاق عليهم المجال، ولم يجدوا مخلصاً.

٣ «وَرُبَّمَا بُدِّلَ بِاسْتِغْلَازِمٍ - الظرف نائب الفاعل - والمبدل هو المحقق الدواني.

فقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، أي ولتو بهذا الثبوت الثابت. فلاستلزام غير مُستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت، بخلاف الفرعية. «أَوْ خُصِّصَتْ بِمَاعِدَا

٦ البسيطة عَقْلِيَّةُ الْأَحْكَامِ - من اضافة الصفة الى الموصوف - مع ان الاحكام العقلية لا تختص. والمختص هو الامام. وأما القول المنصور فهو مختص.

«وَقِيلَ، والقائل هو السيد المدقق، مبدء أى مبدء اشتقاق الوجود، وهو الوجود،

٩ وَلَوْ ذِهْنًا فَقَدْ. أي ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهني، حتى يقوم بالمهية، وتو

قياماً ذهنياً؛ ويكون من باب ثبوت شيء لشيء؛ بل مناط مَوْجُودِيَّةِ الشَّيْءِ ان «مَفْهُومُ

مَوْجُودٍ مَعَ الشَّيْءِ، أي المهية، اتَّحَدَ. فهذا القول مع القول باصالة الوجود في

١٢ شقاق. فنحن نقول: المهية متحدة مع نحو من الوجود الحقيقي، وهو يقول: متحدة مع

المفهوم، لا مفهوم المبدء، اذ لا فرد ذهني ايضاً له، بل مع مفهوم المَوْجُود. وكما نقول

نحن: المهية لما لم يكن لها ما يحاذيها بذاتها، كانت متحدة مع الوجود، ولو كان شيء يحاذيها

١٥ لم تكن متحدة، بل منضمّة الى الوجود، فاتحادها من لامتحصليتها بذاتها، يقول هو:

لما لم يكن للوجود فردٌ، لا خارجاً ولا ذهنياً، فلاحيثية تقييدية خارجية ولا ذهنية في المهية،

بل مناط المَوْجُودِيَّةِ اتحاد المهية مع مفهوم الوجود. ولكن أين البيضاء من الحراء!

## غُرُرٌ فِي التَّقَابِلِ وَأَقْسَامِهِ

٣. قَدْ كَانَ مِنْ غَيْرِيَّةٍ تَقَابِلٌ، كما اشرنا اليه سابقاً، عَرَفَهُ أَصْحَابُنَا  
الْأَفَاضِلُ بِمَنْعِ جَمْعٍ فِي مَحَلٍّ قَدْ ثَبَتَ مِنْ جِهَةٍ فِي زَمَنِ تَوَحَّدَتِ -  
هذا الفعل صفة للثلاثة - أى فى محلّ واحد، من جهة واحدة، فى زمان واحد. ببقيد وحدة  
المحلّ، دخل مثل تقابل السّود والبياض المجتمعين فى الوجود فى محلّين. وبقيد وحدة الجهة،  
دخل مثل تقابل الابوة والبنوة المجتمعين فى واحد من جهتين. وبقيد وحدة الزّمان، دخل  
تقابل المجتمعين فى زمانين. وتنوين جمع عوض عن المضاف اليه، أى الغيرين، لان التقابل نوع  
من الغيرية. فحينئذ خرج التماثل من التعريف، لانّ التماثل، وان كان بوجه من الغيرية، لكن  
جهة الاتحاد والهوية عليه اغلب. أونقول: تنكير جمع للنوعيّة، أى التقابل امتناع نوع  
اجتماع فى المتخالفين. وذلك النوع اجتماع متغايرين فى المهيّة.
٤. إِذَا تَقَابَلَ الْوُجُودِيَّانِ. - اشارة الى وجه الحصر المشهور: انهما اما وجوديان  
واما أحدهما وجودى والآخر عدى، الى آخر ما قالوا. - «إِنْ عَقِلَا مَعًا، فَهَامُضَايِفَانِ». ١٢  
\* وَدُونَهُ، أى ان كان المتقابلان وجوديّين، ولم يكن أحدهما معقولاً بالقياس الى الآخر،  
فهما ضدّان بالتحقيق صِفٌ: أى صِف الضدين بالحقيقين \* مَعَ غَايَةِ الْبُعْدِ بَيْنَهُمَا،  
كالسّود والبياض، ولا مَعَهَا، أى لا مع غاية البعد، أَضِيفَ، أى انسب الضدين \* لِشُهْرَةٍ، ١٥  
وقل ضد مشهورى، كَأَحْمَرَ وَأَقْصَمَ، حَيْثُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا غَايَةُ الْخِلَافِ. هذا كلّهُ اذا  
كانا معاً وجوديّين.
٥. وَإِنْ تَقَابَلَ الْوُجُودِيُّ الْعَدَمِيُّ. فما، أى تقابل، اعتبرت فيه قابليّة  
فى موضوعه. لِمَا انْتَهَى 'فَعْدَمٌ' وَقِنِيَّةٌ. وفى كتب الحكمة كثيراً ما يعبر عن العدم والمملكة  
بالعدم والقنية وهى - بضم القاف وكسر ها - اصل المال وما يقتضى. ثمّ اشرنا الى قسمى  
العدم والمملكة بقولنا: \* فَإِنْ قَبُولًا اعتبرت مُرْسَلًا، أى مطلقاً. فى الوقت، أى سواء ٢١

كانت قابليّة موضوع العدم للملكة \* في الوقتِ، كعدم اللّحية في الكوسج، أوّلاً في الوقت،  
نوعاً، أى وسواء كانت القابليّة نوعاً — ومثال هذين القسمين ما في النظم — أو جنساً  
٣ علاً، كعمى العقرب، \* كَانَ تَقَابِلَ العدم والملكة حَقِيقِيّاً فَالْحَقِيقَن بِهِ، أى بتقابل العدم  
والملكة، \* مُرُودَةً ونحوها من أعدام في غير الوقت، وَكَعْمَى فِي الْأَكْمَةِ وغيره، بمّا قابليّته  
بحسب النوع، لا بحسب الشخص. \* وَإِنْ قَبُولُ خُصِّ بِالشَّخْصِ، ولا يعتبر النوع  
٦ والجنس، وَمَا \* فِي الْوَقْتِ، ولا يعتبر قبول في غير الوقت، فتقابل العدم والملكة لِلْمَشْهُورِ  
قَدْ كَانَ انْتَمَى. ثم ذكرنا وجه تسميته بالمشهورى، \* فَإِنَّهُ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ النَّاسِ،  
لا المعنى الأوّل، فانه شىء يعرفه الخواص، والتعميم عنهم. \* وَهُوَ اصْطِلَاحُ قَاطِغُورِيَّاسَ  
٩ يعنى انّ المنطقيّين في مبحث المقولات العشر اصطلاحوا عليه، تسهيلاً للمتعلّمين. \* وَمَا،  
أى تقابل وجودى وعدمى الْقَبُولُ فِيهِ لَيْسَ يُعْتَبَرُ، فهو \* بِالسَّلْبِ وَالْإِنْجَابِ  
عَنْهُمْ اُسْتَهْرَ.

الفريدة السابعة  
فى  
العلّة والمعلول



## غُرِّرَ فِي التَّعْرِيفِ وَالتَّقْسِيمِ

\* إِنَّ الَّذِي الشَّيْءُ إِلَيْهِ افْتَقَرَا مطلقاً ، صدوراً أو قواماً ، تاماً أو ناقصاً ،

٢ \* فَعِلَةٌ . وَالشَّيْءُ الْمُفْتَقَرُ مَعْلُولًا يُرَى . \* فَمِنْهُ - الضميرُ عائد إلى الموصُول -

ناقصٌ ، وَمِنْهُ مَا اسْتَقَلَّ ، \* وَمِنْهُ خَارِجٌ ، وَمِنْهُ مَا دَخَلَ . وَقَدْ اِشْرْنَا إِلَيْهَا  
بقولنا : \* فَالْعُنْصُرُ الصُّورِيُّ - أمّا على سبيل التعداد ، أو بحذف العاطف ، وكذا فيما بعده ،

٦ ونظائره كثيرة - لِلْقِيَامِ كما يطلق عليها علل القوام ، \* وَلِلْوُجُودِ الْفَاعِلِ التَّمَامِيُّ . \* وَمَا  
لِاجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ \* فَعَايَةٌ . وَمَا بِهِ ، أى ما بسببه الوجود حاصل ، ففَاعِلٌ .

ثمّ للفاعل اقسام : وهى \* بِالطَّبْعِ ، أو بِالْقَسْرِ - كلمة «أو» فيه وفي قرائته للتنوع -

٩ أو بِالْقَصْدِ ، أو \* بِالْجَبْرِ بِالتَّسْخِيرِ - فَارْعَ مَا رَعَوْا - \* أو بِالتَّجَلَّى ، ثمّ  
بِالْعِنَايَةِ ، \* أو بِالرِّضَا . فَادْرُوا ، يَا أُوْلَى الدَّرَايَةِ !

ثمّ اِشْرْنَا إلى وجه ضَبُطٍ يستنبط منه تعاريفها : ملخصه انّ الفاعل ، أمّا ان يكون

١٢ له علم بفعله ، اولاً . والثانى أمّا ان يلائم فعله طبعه ، فهو الفاعل بالطبع ، اولاً ، فهو الفاعل

بالقسر . والاول ، أمّا ان لا يكون فعله بارادته ، فهو الفاعل بالجبر ، أو يكون ، فأمّا ان

يكون علمه بفعله مع فعله ، بل عَيْنُهُ ، ويكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالاً

١٥ لاغير ، فهو الفاعل بالرضا ؛ اولاً ، بل يكون علمه بفعله سابقاً ، فأمّا يقرن علمه بالداعى

الزائد فهو الفاعل بالقصد ؛ اولاً ، بل يكون نفس العلم فعلياً منشأً للمعلول ، فأمّا ان يكون

ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته ، فهو الفاعل بالعناية ؛ اولاً ، بأن يكون عين علمه بذاته

١٨ الذى هو عين ذاته ، وذلك هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلي ، فهو الفاعل

بالتجلى . ويقال له العناية بالمعنى الأعمّ ، بقولنا : \* إِذِ الْفَاعِلُ أَمَّا مَعَ عِلْمٍ بفعله ، أو

بِإِلْعَامٍ ، وَهُوَ ، أى الفاعل بلا علم \* لِيُطْبِعَهُ لِائْتِمَ فعله ، أو لا يلائم فعله لطبعه .

٢١ \* فَذَاكَ الْإِلَوهَانِ ، أى بالطبع وبالقسر ، والفاعل الْعَالِمُ بفعله ، إن \* وَجُودُ الْاَفْعَالِ

- بِهَا مُتَعَلِّقُ الْعِلْمِ زُكِّنَ \* فَذَلِكَ بِالْفَاعِلِ بِالرَّضَا قَصِدٌ ؛ \* وَإِنْ وَجُودُ الْفِعْلِ  
 عِلْمًا لِلْفَاعِلِ بِهِ مَا وَجِدَ ، \* وَلَا كَفَى الْعِلْمُ بِذَاتِ الْفَاعِلِ عَنْ عِلْمِهِ بِفَعْلِهِ سَابِقًا ، كما  
 كان كافياً في الفاعل بالرَّضَا ، فهذا مطوًى هناك بقرينة المقابلة \* بَلَّ عِلْمُ الْمَعْلُولِ قَبْلَ  
 ۳ الْعَمَلِ ، \* فَالْقَصْدُ ، اى فاعل بالقصد ؛ اختصرنا اذ القصد معلوم . ولكنْ إِنْ يُقَرَّنَ  
 العالم أو علمه أو فعله بِدَاعٍ زِيدَ مَعَ ان يكون الفاعل العالم السابق العلم المقارن للداعي  
 الزائد ، مصاحب \* ارادةٍ وَدُونَهَا ، اى وان لم يكن فعل الفاعل العالم بارادته ، النَجْبَرُ  
 ۶ وَقَعَ ، اى فاعل بالجبر ، \* بِلَا اقْتِرَانِ الْعِلْمِ بِالِدَاعِي ، اى مع الداعي . \* فَإِنْ قَدْ زِيدَ  
 على ذاته علمه السابق بفعله تفصيلاً ، حال كونه فعلياً منشأ لوجود المعلوم ، فالفاعل عنايةً  
 قَمِينَ وَحَقِيقَ . \* وَإِنْ يَكُنْ علمه السابق بالفعل التفصيلي الفعلي عَيْنًا لذات الفاعل ،  
 ۹ فَسَمِ تَجَلِيًا ، اى الفاعل فاعل بالتجلي \* فِي عِلْمِهِ - من اضافة المصدر الى المفعول -  
 اى فى العلم بذاته الْعِلْمُ بِفِعْلٍ ، اى بفعله ، طَوِيًا ، اى علمه السابق التفصيلي بفعله  
 منطوق في علمه بذاته ، انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الاجمالى . وهذا هو العالم  
 ۱۲ الاجمالى فى عَيْنِ الكشف التفصيلي ، لا كما فى الفاعل بالرَّضَا ، لان العلم السابق بالفعل لم يكن  
 تفصيلياً ، بل العلم بالذَّات علم اجمالى بالفعل سابق عليه ، واما العلم التفصيلي بالفعل فعَيْنُ  
 الفعل ؛ ولا كما فى الفاعل بالعناية بالمعنى الأخصَّ ، لان العلم التفصيلي بالفعل ، وان كان  
 ۱۵ سابقاً عليه هناك ، الا انه زائد على الذات .

- \* ارادةٌ طَبِعٌ إِذَا مَا - زائدة - سُخَّرَا - مَبْنًى لِلْمَفْعُولِ - لِلْغَيْرِ فَالْفَاعِلُ  
 ۱۸ تَسْخِيرًا يُرَى . فالطبيعة المسخرة تحت النفس ، مع كونها فاعلاً بالطبع للجذب  
 والدفع والاحالة ونحوها . والنفس الفاعلة بالارادة والقصد ، إذا لوحظتا مِنْ حَيْثُ ان  
 هذه مسخرة بأمر الله تعالى ، وتلك بأمر النفس ، بل الكل بأمر الله تعالى ، كانتا فاعلين بالتسخير .

## غُرِّرُ فِي أَنَّ اللَّائِقَ بِجَنَابِهِ تَعَالَى أَىْ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ

- \* فِي الْأَوَّلِ ، تَقَدَّسَتْ أَسْمَاءُهُ ، السَّادِسُ مِنْ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ عِنْدَ التَّعْدِيدِ ، وَهُوَ الْفَاعِلُ  
 ٣ بِالتَّجَلِّي ، ذُو رِوَايَةٍ مِنَ الصُّوفِيَّةِ ، أَوْ ذُو سَقَايَةٍ لِلْعَقْلِ بِمَاءِ حَيَاةِ الْمَعْرِفَةِ . قَالَ فِي الْقَامُوسِ :  
 « رَوَى الْحَدِيثَ يَرَوِي رِوَايَةً ، وَتَرَوَاهُ بِمَعْنَى ، وَهُوَ رِوَايَةٌ لِلْمُبَالَغَةِ ، وَالْحَبْلِ ، فَتَلَهُ فَارْتَوَى ،  
 وَعَلَى أَهْلِهِ وَلَهُمْ ، أَتَاهُمُ بِالْمَاءِ ، وَعَلَى الرَّحْلِ ، شَدَّهُ عَلَى الْبَعِيرِ لئَلْيَسْقُطَ ، وَالْقَوْمَ ، اسْتَقَى لَهُمْ »  
 ٦ انْتَهَى . وَالظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِهِ أَنَّ الرِّوَايَةَ مُصْدَرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكُلِّ .
- \* وَهُوَ ، أَىِ الْأَوَّلُ تَعَالَى ، لَدَى الْمَشَاءِ ، فَاعِلٌ بِالْعِنَايَةِ ، لَانْتَهُمُ قَائِلُونَ  
 بِالْعِلْمِ السَّابِقِ عَلَى الْإِبْجَادِ الْمُنْشَأِ لَهُ ، وَهُوَ الصُّورُ الْمُرْتَسِمَةُ الَّتِي هِيَ ، عَلَى رَأْيِهِمْ ، عَوَارِضُ  
 ٩ الذَّاتِ الْمُقَدَّسَةِ . « وَلَكِنَّهُ تَعَالَى عِنْدَهُمْ » ، أَىِ عِنْدَ الْمَشَاءِ ، لِصُورٍ عِلْمِيَّةٍ عَوَارِضًا - أَلْفٌ  
 لِلْإِطْلَاقِ - فَاعِلٌ بِالرِّضَا ، لِأَنَّ الْعِلْمَ بِذَلِكَ الْفِعْلِ ، أَعْنَى الصُّورِ ، عَيْنُهُ .
- \* وَعِنْدَ الْإِشْرَاقِيِّ ، لِكُلِّ ، أَىِ لِكُلِّ فِعْلٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ ، إِذَا كَلَّ  
 ١٢ عَنْهُ هَذِهِ ، أَوْ لِكُلِّ مِنْهَا وَمِنَ الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ الْقَائِمَةِ بِذَوَاتِهَا ، أَعْنَى الْمَثَلِ النَّوْرِيَّةِ . وَكُونُهَا  
 عَوَارِضٌ حِينَئِذٍ مُشَاكِلَةٌ لِقَوْلِ خَصْمِهِمْ ، أَوْ تَسْمِيَةٌ بِاسْمِ لَازِمِهَا الْإِنْتِرَاعِ ، أَعْنَى الْعِلْمِ  
 الْمَصْدَرِيِّ ، فَاعِلٌ بِالرِّضَا . هَذَا مُتَعَلِّقٌ بِالظَّرْفَيْنِ عَلَى التَّنَازُعِ .
- \* وَمُتَكَلِّمٌ ، كَالْمُعْتَزَلِيِّ ، بِدَاغٍ - مُتَعَلِّقٌ بِكَلِمَةِ « قَالَ » - زَيْدٌ قَدْ . « قَالَ لِفِعْلِ اللَّهِ ،  
 ١٥ حَيْثُ أَنَّهُ مُعْتَلٌّ بِالْأَغْرَاضِ الزَّائِدَةِ ، عَلَى رَأْيِهِ ، قَصْدًا قَدْ قَصَدَ ، أَىِ هُوَ تَعَالَى عَنْهُ  
 فَاعِلٌ بِالْقَصْدِ .

## غَرَّرُ فِي أَنْ جَمِيعَ أَصْنَافِ الْفَاعِلِ الثَّمَانِيَةِ مُتَحَقِّقَةٌ فِي النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ

- ٣ \* وَبِالرَّضَا أَوْ بِالتَّجَلِّي إِذْ - تَوْقِينِيَّةٌ - فَطَرَ: امّا مبنى للفاعل أو للمفعول ،  
\* يَسْتَعْمِلُ النَّفْسُ - هذا متعلق بالفعلين - وكذا القَوَى ' ، على احد الوجهين ،  
تُنَشِئُ النفس الصُّورَ الجزئية العلمية .
- ٦ امّا كَوْنُ النفس فاعلاً بالرّضا ، بالنسبة الى الصُّور ، فظاهر ؛ وبالنسبة الى القوى ،  
فلانّ علم النفس بها ، لو لم يكن نفس وُجُودُها ، كان صوريّاً ؛ فصورها امّا في النفس  
فكانت كلية ، وهى فعلتها ، واستعملتها جزئية ، وامّا في ذواتها ، فانتقاش صورها فيها  
استعمال لا بدّ من العلم به ، وما به الاستعمال ؛ فننقل اليه الكلام وهكذا . وايضاً كيف تكون  
٩ عالمة بذواتها ، وهى جسمانيّة ، وجودها للمادة ؟ وامّا في آلات اخر ، ولاآلة أخرى ، مع انّه  
ينقل الكلام اليها .
- ١٢ وامّا كونها فاعلاً بالتّجلى ، فلانّها ، لما كانت بسيطة جامعة لجميع شؤونها وقواها ،  
فتعلم من ذاتها جميعها بوجُود واحد بسيط ، علماً متقدماً على وجوداتها المتكررة وعلى  
علمها بها بعين وجوداتها الفعلية .
- ١٥ وإن لم يكن لها العلم بذلك العلم \* وَيَتَوَهَّمُ لِسَقْطَةِ ، حال كون المتوهم ، على '   
\* جَذَعِ عَالِ عِنَايَةِ سَقُوطٍ فُعِيلاً - بالبناء للمفعول - فانّ هذا العلم التوهمى ، بمجرد  
ومحض تخيل السقوط ، بلاروية وتصديق بغاية ، منشأ للفعل الذى هو السقوط . و . بِالْقَصْدِ  
١٨ كَالْمَشْيِ فَعَلَ - الكاف هنا وفيها بعد اسمية - لِعِلْمِ حَادِثِ لِلنَّفْسِ . مَعَ مَا عَلَيْهَا ،  
أى على النفس ، زَيْدٌ مِنْ بَوَاعِثٍ واغراض . و . بِالطَّبْعِ كَالصَّحَّةِ فَعَلَ . فالنفس فى  
مرتبته القوى الطبيعية ، فاعل بالطبع ، لكونها متصفة بصفات ابضاً ، كما بصفات الروحانيين  
فى مرتبة أعلى ؛ فيصدر افعال الجذب والامساك والهضم وغيرها على مجرى الطبيعى . ٢١

- وَيَالْقَسَرَ الْعِلَلِ فَعَلَتْ. فإفادة الحرارة الغربية الحماية ، مثلاً ، فعل النفس في مقام نازل ،  
 كإفادة الحرارة الغريزية فيه ، كما ان الحركة الصعوديّة من الطبيعة المقسورة ، والنزوليّة من  
 الطبيعة المخلاة. \* وَيَالْجَبْرَ مِنْ نَفْسٍ خَيْرَةٍ شَرٌّ ، كلطمة اليتيم . حَصَلَ . ٣
- \* وَالنَّفْسُ مَعَ عُلُوِّهَا ، لَمَّا دَنَتْ ، حيث انتهت آية التوحيد ، متعلمة بأسماء  
 الحق تعالى التّزهيّة والتشبيّه ، لا يشذ من حيطة حكايتها ومظهريّتها شيء من الأسماء .  
 ٦ فهي عالية في دنوها ، ودانية في علوها ، كلّ بحسبها . فهي الأصل المحفوظ في القوى ، وعمود  
 جميع المراتب ، نسبتها الى الكل نسبة الحركة التوسطية الى القطعية . لاجرم ، \* بِأَمْرِهَا  
 كُلُّ الْقَوَى قَدْ سُخِّرَتْ . فكانت القوى بالنسبة الى قاهرة النفس عليها ، فاعلات بالتسخير .  
 ٩ \* تَبَيَّنَ : يتبين به اصطلاح الالهيين ، بما هم الهيتون ، في اطلاق الفاعل ، عَنْ  
 اصطلاح الطبيعيين فيه . \* مُعْطَى الْوُجُودِ بِاخْرَاجِ الشَّيْءِ عَنِ اللَّيْسِ إِلَى الْإِيسِ ، مهية  
 ووُجُوداً ، ومادة وصورة ، فِي الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ ، فاعِلٌ . ولكن \* مُعْطَى التَّحَرُّكِ ، الحكيم  
 ١٢ الطَّبِيعِيُّ قَائِلٌ بِأَنَّهُ فاعِلٌ . فهم يطلقون الفاعل على الذي لم يوجد مادة الشيء ولا صورته ،  
 بل انها حرّك مادة موجودة من حال الى حال . والألهيتون كثيراً ما يطلقون الفاعل على هذا ،  
 مثل ما يقولون : النجار فاعل للسّرير ، والنار للاحراق ، لكن لا بما هم الهيتون . واشير اليه في  
 ١٥ الكتاب الالهى بقوله تعالى : « أفرايتم ماتمون ، أأنتم تخلقونه ، أم نحن الخالقون ؟ » الى  
 آخر الآيات الثلاث .

## غُرِّرَ فِي الْبَحْثِ عَنِ الْغَايَةِ

- \* وَكُلُّ شَيْءٍ فِي فِعْلِهِ غَايَةٌ - مفعول مقدم - مُسْتَتَبِعٌ \* حَتَّى فَوَاعِلُ هِيَ -  
 ٣ الطَّبَائِعُ. فإذا كانت للطبائع، وهي عديمة الشعور، غايات، كما سنشير إليه، فكيف  
 لا تكون لمبادئ عالية، والشعور عين ذاتها مهية أو وجوداً؟ \* وَالْقَسْرُ لَا يَكُونُ دَائِمًا،  
 كَمَا \* لَمْ يَكُنْ بِالْأَكْثَرِ، فَلَيْتَ نَحْسِمَا وَلِيَرْتَفَعَا؛ \* إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ  
 ٦ وَالْعِنَايَةِ الرَّبَانِيَةِ - العناية كما سيأتي في مبحث العلم ان شاء الله، هي العلم الفعلي بالنظام  
 الأحسن، وَقَدْ يَطْلُقُ عَلَى الْإِحْكَامِ وَالْإِتْقَانِ فِي الْفِعْلِ، بحيث يترتب عليه مصالح شتى،  
 كما يقولون: عنايته تعالى في خلق الشيء الفلاني كذا، وهي، بهذا المعنى، من شعب القدرة،  
 ٩ كما أنها، بالمعنى الأول، من أعلى مراتب العلم. ولما كانت الحكمة أيضاً تطلق على المعنى  
 الثاني، فالعناية هنا بالمعنى الأول - \* إِيصَالُ كُلِّ مُمَكِّنٍ لِيَغَايَةِ. وذاتك منافيان مقتضى  
 هاتين. والغاية \* عِلَّةٌ فَاعِلٍ، أي من حيث هو فاعل، بمهيئتها، ولكن \* مَعْلُولَةٌ لَهُ  
 بِإِنْيَتِهَا. وهذا كما يقال أيضاً: العلة الغائية مقدمة على الفعل ذهنًا، مؤخّرة عنه عينًا. ١٢

## غُرِّرَ فِي دَفْعِ شُكُوكٍ عَنِ الْغَايَةِ

- ٣ فان العيب والجفاف والطبائع والاتفاقات يظن انها بلاغايات . فقلنا: \*يَلِيْقُ أَنْ نَذُبَّ، أَى نَدْفِعْ، عَنْ أَمْرِ الْعَيْبِ، \*إِذْ دُونَ غَايَةٍ يَظُنُّ إِنَّ حَدَثَ . ثم شرعنا في تمهيد مقدمات اولاً، ودفع الشك ثانياً، بقولنا: \*فَغَايَةُ فِيمَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ، وَمَا لَا جَلِيلَ الْحَرَكَةِ غَدَتْ مُشْتَرِكَةً. فتستعمل بالمعنيين . ففاعل كل حركة ومبدئها كانه ٦ تنحل بفواعل ومبادئ قريب وأقرب وبعيد . ولكل منها ، حيث تحقق ، غاية .
- ٩ \*فَغَايَةُ الْحَرَكَةِ الْعَامِلَةِ الْمُبَاشِرَةِ لِلتَّحْرِيكِ أَوَّلِيَهُمَا، أَى مَالِيَةِ الْحَرَكَةِ. \*وَرُبَّمَا هَذَا، اعْنَى مَالِيَةِ الْحَرَكَةِ، وَمَحَرَكَةُ شَوْقِيَّةٌ غُيِّبَتْ، فَاتَّحَدَ الْغَايَتَانِ، كَمَا مِنْ حَيْزٍ بِحَيْزٍ سَاماً مِنَ الْاَوَّلِ تَرَدَّدَ، أَى تَنَضُّجٌ مِنْ مَوْضِعٍ، فَتَنَخِيلُ صُورَةَ مَوْضِعٍ آخَرَ، فَتَشْتَأِقُ إِلَيْهِ، فَتَتَحَرَّكُ نَحْوَهُ، وَيَنْتَهَى حَرَكَتُكَ إِلَيْهِ. فنفس ماله الحركة غاية للشوقية ايضاً . \*وَرُبَّمَا غَايَتُهَا لَا تَتَّحِدُ بِغَايَةِ الشَّوْقِيَّةِ، كَمَا إِذَا تَصَوَّرْتَ مَكَاناً، وَتَحَرَّكَتَ نَحْوَهُ، لَتَلْقَى فِيهِ صَدِيقاً وَحِينَئِذٍ \*فَغَايَةُ لِقَاةِ الْقُوَّةِ فِي الْعَضَلَةِ، \*مِثْلُ غَايَةِ الطَّبَائِعِ دَوَاماً حَاصِلَةً. فتلك القوة كانتها طبيعة جمادية . والطبيعة كانتها قوة محركة حيوانية . فكما ان المتوقع من تحريك الطبيعة حاملها ليس الا الاتصال الى ماله الحركة ، لالاشياء الاخر من اغراض ذوى ١٥ الشعور، فكذلك المتوقع من القوة المنبثقة فى العضلات ليس الا الاتصال الى ما اليه الحركة . واما ترتب غرض آخر، كلقاء صديق ، فهو من اغراض الشوقية .
- ١٨ فلهذه القوة وللطبائع غايات: \* شَوْقِيَّةٌ غَايَتُهَا — مَفْعُولٌ مُقَدَّمٌ — إِنَّ لَمْ تَجِدْ \* لَهَا مَقْيِيساً، أَى مَقْيِيساً إِلَى الشَّوْقِيَّةِ، وَهُوَ حَالٌ مِنَ الْبَاطِلِ، فَعِلُّهُ الْبَاطِلُ عَدُوٌّ، يَعْنَى إِذَا حَرَّكَتِ الشَّوْقِيَّةُ نَحْوَ غَايَةٍ، وَلَمْ يَصَادِفْهَا، سَمَّى فَعْلُهُ بَاطِلاً بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا، لَالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَامِلَةِ، لِأَنَّهَا صَادَفَتْ غَايَتَهَا. وكونه باطلا بحسب الاصطلاح، اى مقطوعاً عن الغاية، ٢١ حيث قطع طريق وصوله الى الغاية ، لانه لا غاية له، اذ فرق بين كون الشيء لا غاية له

وبین کونه بحيث يضرب بينه وبين غايته سدّ وحاجز؛ كما انّ قوّة الشجرة بصدد الاتصال الى الثمرة، فإذا ضربها البرد، سُمّي ذلك قسراً، لانّ عالم الكون والفساد دار القسر. فهذه القواطع للطرق من لوازمه، لان ان الشجرة خلقت بلاغاية.

۳

\* ذُو الْغَايَتَيْنِ، شروع في بيان الفرق بين العبث والجفاف والعادة والقصد

الضروري في الاصطلاح، بأن الفعل الذي كان ذا غائتين لمبدئيه القريب والأقرب، لا بأن

۶

يكون باطلا بالنسبة الى الشوقية، مبدءٌ - خبر كان قدم عليه - بَعِيداً \* كَانَ لَهُ

تَخِيلٌ وَحِيداً - حال - \* لا مع الْفِكْرِ؛ وآلا كان فعلاً محكماً مغنّى بغاية فكرية

بلاشبهة، فَهُوَ الْعَبَثُ، إن غايّة لذلك الفعل \* ما هُوَ لِلتَّحَرُّكِ نِهَايَةً. يعنى يعتبر

۹

في العبث أمران: احدهما ان المبدء البعيد له يكون هو التخيّل فقط، بلافكر، وفي هذا الأمر

يشاركه اخواته؛ والآخرا ان تطابق الشوقية والعاملة في الغاية، بمعنى ماله الحركة، وبهذا

يفترق عنها، كما قلنا \* ان لَيْسَ، اى ليس منتهى الحركة غاية لها، بل لكلّ منها غاية

۱۲

على حدة؛ فالتخيّل اما وَحْدَةً الْمَبْدِءِ الْبَعِيدِ، أو \* مَعَ طَبَعٍ يكون مبدء، أو مع

مزاج، أو مع خُلُقٍ. فَلَمَوْ \* كَانَ مَعَ الْخُلُقِ، فَعَادَى. وفي \* أَوَّلِهَا، اى اول الشقوق،

وهو ان يكون المبدء البعيد هو التخيّل وحده، سُمّيَ الْفِعْلُ بِالْمُجَازَفِ \* كَاللَّعْبِ - الكاف

۱۵

اسمية - بِاللَّحِيَةِ عَادَى. وَمَا يَبْقَى، وهو ان يكون المبدء البعيد هو التخيّل مع طبع، او

مزاج، فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورِيِّ سِمَا - مؤكّد بالنون الخفيفة - وهذه التى بعد العبث

مشتركة في عدم تطابق الشوقية والعاملة في الغاية، بمعنى منتهى الحركة، بل هذا يكون

غاية للعاملة، وللشوقية شىء آخر. \* كَحَرَكَةِ الْمَرِيضِ، مثال لمبدئية التخيّل مع المزاج،

۱۸

وَحَرَكَةِ التَّنَفُّسِ، مثال لمبدئية التخيّل مع الطبع.

إذا علمت هذه، فاعلم انّ \* كُلَّ الْمَبَادِي الثَلَاثَةِ فِي الْجَمِيعِ، اى جميع الصور،

۲۱

تَكْتَسِي \* غَايَتَهَا؛ اما غاية العاملة، فمنتهى الحركة على كلّ حال، واما غاية الشوقية

والتخيّل، فاللذيد الخيالى والخير الحيوانى، فانّ كلّ فعل نفسانى فله شوق ما وتخيّل ما،

آلا انّ ذلك التخيّل ربّما كان غير ثابت، بلى سريع البطلان، او كان ثابتا، ولكن



لم يشعر به ، لان التخيل غير الشعور بالتخيل. لكنَّ حَيْثُ مَا ثَبَّتَ • مَبْدَءُ فِكْرٍ -  
 الاضافة بيانية - غايةٌ كذا - صفة غاية - اى غاية فكرية ، انتفتت . والفعل لا يجب  
 ٢ ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدء له . فلعلم الطفل اننا يسمّى لعباً ولهواً بالنسبة الى  
 المبدء الفكرى الذى هو منتف فيه ، واما بالنسبة الى المبادئ الموجودة فيه ، فلا . فظهر ان  
 الامور المذكورة كلها مغياة بغايات .

٦ قال الشيخ فى الهيات الشفاء : « لانبعاث هذا الشوق علة ما لاحالة ، اما عادة او  
 ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى ، واما حرص من القوى المحركة والمحسّ على  
 ان يتجدد لها فعل تحريك أو احساس . والعادة لذيدة ، والانتقال عن المملول لذيد ،  
 ٩ والحرص على الفعل الجديد لذيد ، أعنى بحسب القوة الحيوانية والتخليّة . واللذة هى الخير  
 الحسى والحيوانى والتخيل بالحقيقة . وهى المظنونة خيراً بحسب الخير الانسانى . فاذا كان  
 المبدء تخيلياً حيوانياً ، فيكون خيره لاحالة تخيلياً حيوانياً . فليس ، اذن ، هذا الفعل خالياً  
 ١٢ عن خير بحسبه ، وان لم يكن خيراً حقيقياً ، اى بحسب العقل » انتهى .

وامّا فى بطلان الاتفاق ، فقد قلنا : • وَلَيْسَ فِى الْوُجُودِ الشَّيْءُ الْاِتِّفَاقِى ،  
 • اِذْ كُلُّمَا يَحْدُثُ فَهَوَ رَاقٍ وَمَرْتَفَعٌ طَوَالَهُ • لِعِلَلٍ ، اى الى علل ، بيها وجوده  
 ١٥ وَجَبَ ، لانتفاء سلسلة العلل الى واجب الوجود . • يَقُولُ الْاِتِّفَاقُ جَاهِلُ السَّبَبِ  
 وجاهل ارتقاء ذلك الشئ الى واجب الوجود ، وايضاً يقوله بالنظر الى نوع ما يؤدى  
 الى ذلك الأمر المسمى بالاتفاق ؛ كنوع حفر البئر بالنسبة الى العنور على الكنز ، واما بالنظر  
 ١٨ الى شخص الحفر ، فان الشئ ، ما لم يتشخص ، ما لم يوجد ، وما لم يوجد ، فكتلاً .  
 فالاتفاق كالامكان ، وهو بالنظر الى ذات الممكن وتحليل الذهن اياه الى مهية ووجود  
 مضاف اليها ، واما بالنظر الى نفس الوجود الى ايجاب العلة ، فكل ممكن محفوف  
 ٢١ بالضرورتين . • مَوْثَقًا - خبز لغدا - طَبِيعِيًّا غَدًا اخْتِرَامِي • قَيْسَ - صفة اخترامى - الى  
 كُلِّيَّةِ النَّظَامِ . والأسباب المؤدية الى الوجوب ، فغايتة ، وما اليه حركته ، هى هذا .  
 فطلوب كل شئ لم يطلب من صاحبه . نعم ، الاخترام وقطع الطريق وعدم الوصول الى

الغاية ونحوها ، بالقياس الى سیر الانسان الكامل الذى خلق الله وخلق الاشياء لأجله ، وبالنظر الى غايته. فاذا قيل النبات أو الحيوان أو الطفل المتوفى من الانسان لم يبلغوا الى الغاية وارتحلوا ، فانما قصد الغاية الثانية ، لا الاولى. وهذا الترقب ، ايضاً بالنظر الى التنوع والى ٣ المواد، لإتحادها بالصّور.

وانت ان كنت ذا قلب متوقد، وعلمت دوام فيض الله، وعدم نفاذ كلماته وان كلمته التامة باب الأبواب، وان الله تعالى لم يخلق الممكن هباء وعبثاً، دَرَيْتَ انَّ كلَّ ممكن، لا بدّ له ٦ من العكوف على بابه. « ما لَيْسَ مَوْزُوناً لِبَعْضٍ مِنَ الاشْخاصِ مِنْ نَعْمٍ ، بالقياس الى السليقة الحسّية ، « فَفِي نِظامِ الكُلِّ ، كُلُّ مُنْتَظَمٍ » - اشارة الى ما ذكرنا من الغاية الاولى.

## غُرِّرَ فِي الْعِلَّةِ الصُّورِيَّةِ

- ٣ \* وَمَا بِهِ لِشَيْءٍ فِعْلِيَّتُهُ \* صُورَتُهُ . ولما لم تعرف الصورة والمادة في أوّل الفريضة، عرفنا هيهنا . فَمِنْهُ ، أى ممّا به ، شَيْئِيَّتُهُ . \* فَعِلَّةٌ صُورِيَّةٌ لِلْكَلِّ ، \* وَفَاعِلٌ وَصُورَةٌ الْمَحَلِّ . يعنى انّ للصّورة اعتبارين . فباعتبار أنّها جزء للمركّب منها ومن المادّة ، علّة صوريّة للمركّب . وباعتبار أنّها تقوم المحلّ ، أعنى المادّة ، علّة فاعليّة وصورة للمحلّ .
- ٦ وهكذا في المادّة . ويُعلم من هنا حالها . \* تُقَالُ ، اى الصّورة ، لمعانى ، ذكرنا خمسة منها ، لِلْجِسْمِيَّةِ ، اى الصّورة الجسميّة ، وَ الصّورة النّوعيّة ، \* وَالشّكْلِ وَالْهَيْئَةِ مطلقاً ، وَالصّورة الْعِلْمِيَّةِ .
- ٩ قال الشيخ في الهيئات الشفاء : « واما الصّورة ، فنقول : قد يقال صورة لكلّ معنى بالفعل يصلح ان يعقل ، حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى . وقد يقال صورة لكلّ هيئة وفعل يكون في قابل وُحدانى أو بالتركيب ، حتّى تكون الحركات والاعراض صوراً . ويقال صورة لما يتقوم به المادّة بالفعل . فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صوراً . ويقال صورة لما يكمل به المادّة ، وإن لم تكن متقوّمة بها بالفعل ، مثل الصّحة وما يتحرك اليها بالطبع . ويقال صورة خاصّة لما يحدث في المواد بالصّناعة ، من الاشكال وغيرها . ويقال صورة لنوع الشّئ ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك . ويكون كليّة الكلّ - صورة في الاجزاء ايضاً » انتهى .

## غُرُرٌ فِي الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

• حَامِلٌ قُوَّةٍ لِشَيْءٍ عُنْصُرُهُ وَمَادَّتُهُ بِالْمَعْنَى الْأَعْمَى هِيَ هُنَا ، حَتَّى يَشْمَلَ مَوْضُوعَ

العرض ، ومتعلّق النفس ، \* بِوَحْدَةٍ - شُرُوعٌ فِي تَقْسِيمِ الْمَادَّةِ بِأَنَّ الْعَنْصَرَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ ٣  
عَنْصَرًا لِلشَّيْءِ بِوَحْدَةٍ - أَوْ لِأَجْلِ ضَمٍّ مَا يُغَيِّرُهُ . و \* كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا ، أَمَّا مَعَ التَّغْيِيرِ  
ذَاتًا أَوْ صِفَةً ، وَالتَّغْيِيرُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ \* زِيَادَةً ، أَيْ بِحَسَبِ الزِّيَادَةِ ، أَوْ نَقْصَانًا ، أَيْ بِحَسَبِ  
النَّقْصَانِ أَوْ لَا مَعَ التَّغْيِيرِ بِأَقْسَامِهِ . فَاقْتَفِهِ . ٦

فَالوَاحِدُ بِالتَّغْيِيرِ ، كَاللُّوحِ لِلكِتَابَةِ ؛ وَمَعَ التَّغْيِيرِ فِي ذَاتِهِ ، زِيَادَةُ جَوْهَرِيَّةٍ ، كَالْمَنَى

لِلْحَيَوَانِ ، حَيْثُ يَزِيدُ عَلَيْهِ كَمَالَاتُ جَوْهَرِيَّةٍ ، حَتَّى يَبْلُغَ إِلَى دَرَجَةِ الْحَيَوَانِ ، وَإِنْ كَانَ مَعَ

انْسِلَاخَاتٍ صَوْرِيَّةٍ أَيْضًا ؛ وَنَقْصَانًا جَوْهَرِيًّا ، كَالخَشَبِ لِلسَّرِيرِ ، فَإِنَّهُ يَنْقُصُ بِالنَّحْتِ ؛ ٩

وَمَعَ التَّغْيِيرِ فِي صِفَتِهِ زِيَادَةً ، كَالشَّمْعَةِ لِلصَّنَمِ ، وَالصَّبِيِّ لِلرَّجُلِ ، حَيْثُ يَتَغَيَّرُ الْعَنْصَرُ فِيهِمَا

فِي حَالِهِ ، لِعَرُوضِ الْحَرَكَةِ لَهُ ، فِي أَيْنَ أَوْ كَمْ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ ، وَمَعَ التَّغْيِيرِ نَقْصَانًا فِي صِفَتِهِ ،

مِثْلُ الْأَبْيَضِ لِلْأَسْوَدِ ، حَيْثُ يَفْقَدُ مِنْهُ صِفَةَ الْبَيَاضِ ؛ وَالَّذِي بِالْإِنْضِمَامِ بِالتَّغْيِيرِ ، مِثْلُ ١٢

الْخَشَبِ وَالْحِجَارَةِ لِلْبَيْتِ ، وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ الْآحَادُ لِلْعَدَدِ ، وَالْمَقْدَمَاتُ لَصُورَةِ الْقِيَاسِ ؛

وَمَعَ التَّغْيِيرِ ، كَالْأَدْوِيَةِ لِلْمَعْجُونِ ، فَإِنَّهَا تَسْتَحِيلُ حَتَّى تُصِيرَ مَعْجُونًا ، كَذَا فِي الشِّفَاءِ .

• وَأَيْضًا ، إِمَّا وَاحِدًا ، أَيْ صُورَةً ، طَبَعَهُ وَحَلَّ فِيهِ ، أَيْ يَكُونُ الشَّيْءُ عَنْصَرًا لِلشَّيْءِ ١٥

وَاحِدًا ، كَهَيُولَى كُلِّ فَلَكَ ، بِنَاءٍ عَلَى اخْتِلَافِهَا بِالنُّوعِ ، فَهِيَ لَا يَقْبَلُ إِلَّا صُورَةَ فَلَكَهَا

خَاصَّةً ، \* أَوْ جُمْلَةً مَعَ مُنْتَهَى ، كَالْعَصِيرِ لِلْخَمْرِ وَالْخَلِّ وَالدَّبَسِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ، أَوْ جُمْلَةً

لَامَعَةً ، أَيْ لَامِعٍ مُنْتَهَى ، كَاهْيُولَى الْأَوَّلَى لِلْكُلِّ . ١٨

## غُرِّرْ فِي أَحْكَامِ مُشْتَرِكَةِ بَيْنِ الْعِلَلِ الْأَرْبَعِ

- ٢ \* بَسِيْطَةٌ - مَفْعُولٌ مَقْدَمٌ لِقَوْلِنَا: «دَرَوْا»، وَمَابَعْدَهُ مَعْطُوفَاتٌ عَلَيْهِ - أَوْ مَالَهُ
- ٣ التَّرْكِيبُ - وَتَذْكِيرُ الضَّمِيرِ هُنَا وَفِي مَابَعْدِهِ مِرَاعَاتٌ لِلْفِظِ «مَا» - فَالْفَاعِلُ الْبَسِيطُ ، كَالْمَبْدِءِ الْأَوَّلِ ، وَالْمَرْكَبُ ، كَعَدَّةِ رِجَالٍ يَحْرُكُونَ شَيْئًا ، وَالْمَادَّةُ الْبَسِيطَةُ ، كَالْهَيُولَى ، وَالْمَرْكَبَةُ ، كَالْعَقَاقِيرِ لِلتَّرْيَاقِ ، وَالصُّورَةُ الْبَسِيطَةُ ، كَصُورَةِ الْمَاءِ ، وَالْمَرْكَبَةُ ، كَصُورَةِ الْبُسْتَانِ ، وَالْغَايَةُ الْبَسِيطَةُ ، كَالشَّعْبِ لِلْأَكْلِ ، وَالْمَرْكَبَةُ كَالْتَجَمُّلِ وَقَتْلِ الْقَمَلِ لِلْبَسِّ الْحَرِيرِ ؛
- ٦ \* أَوْ مَا هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ ، وَالْأَمْثَلَةُ وَاضِحَةٌ ، عَمَّةٌ أَوْ خَصَّةٌ ؛ فَالْفَاعِلُ الْعَامُّ مَا يَنْفَعِلُ عَنْهُ كَثِيرٌ ، كَالنَّارِ الْحَرِيقَةِ لِأَشْيَاءَ ، وَالْخَاصُّ مَا يَنْفَعِلُ عَنْهُ وَاحِدٌ ؛ وَقَسٌّ عَلَيْهِ الْمَادَّةُ ، وَالصُّورَةُ الْعَامَّةُ ، كَصُورَةِ الْكُرْسِيِّ مُطْلَقًا ، وَالْخَاصَّةُ ، كَصُورَةِ هَذَا الْكُرْسِيِّ ، وَالْغَايَةُ الْعَامَّةُ ، كَاسْهَالِ الصَّفْرَاءِ لِشَرْبِ السَّكَنْجِبِينَ وَلِشَرْبِ الْبَنْفَسَجِ ، وَالْخَاصَّةُ ، كَلِقَاءِ زَيْدٍ صَدِيقِهِ الْخَاصِّ ؛ أَوْ كَلِّيَّةً ، \* أَوْ مَا هُوَ الْجُزْئِيُّ ، فَالْفَاعِلُ الْكَلِّيُّ مَا يَكُونُ غَيْرَ مُوَازِلًا بِأَزَائِهِ
- ١٢ مِنْ الْمَعْلُولِ ، بَلْ أَعْمُ ، كَالطَّبِيبِ لِهَذَا الْعِلَاجِ ، وَالْجُزْئِيُّ ، كَهَذَا الطَّبِيبِ لِهَذَا الْعِلَاجِ ، أَوْ كَالطَّبِيبِ لِلْعِلَاجِ ؛ وَقَسٌّ عَلَيْهِ الْبَوَاقِي ؛ أَوْ ذَاتِيَّةً ، \* أَوْ عَرَضِيَّةً ؛ فَالْفَاعِلُ بِالذَّاتِ هُوَ الَّذِي لِدَاثِهِ يَكُونُ مَبْدَأٌ لِلْفِعْلِ ، وَالْفَاعِلُ بِالْعَرَضِ ، مِثْلُ السَّقْمُونِ لِتَتَبَرِيدِ ، مَعَ كَوْنِهِ حَارًّا بِالطَّبِيعِ ،
- ١٥ فَانْ فَعَلَهُ بِالذَّاتِ إِزَالَةُ الصَّفْرَاءِ ، وَإِذَا زَالَتِ الصَّفْرَاءُ ، حَصَلَتِ الْبَرُودَةُ ، فَتُضَافُ إِلَيْهِ - وَذَكَرُوا لِلْفَاعِلِ بِالْعَرَضِ أَقْسَامًا ، وَإِنْ شِئْتَ فَارْجِعْ إِلَى كِتَابِهِمْ - وَالْمَادَّةُ بِالذَّاتِ مَا يَقْبَلُ شَيْئًا بِذَاتِهِ ، وَبِالْعَرَضِ ، مِثْلُ أَنْ يَأْخُذَ الْقَابِلُ مَعَ ضِدِّ الْمَقْبُولِ ، فَيَجْعَلُ مَادَّةً لَهُ ، مِثْلُ الْمَاءِ لِلْهَوَاءِ ، وَالنُّطْفَةُ لِلنَّاسَانِ ، فَانَّ الصُّورَةَ الْمَائِيَّةَ أَوِ النَّطْفِيَّةَ ضِدُّ الْمَقْبُولِ ، وَلَا بَدَأَ أَنْ يَبْطُلَ
- ١٨ عَنِ الْمَادَّةِ ؛ وَالصُّورَةُ بِالذَّاتِ ، كَشَكْلِ الْكُرْسِيِّ ، وَبِالْعَرَضِ كَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ لَهُ ؛ وَالْغَايَةُ بِالذَّاتِ كَالصَّحَّةِ لِلدَّوَاءِ وَمَا بِالْعَرَضِ أَصْنَافُهُ كَثِيرَةٌ مَذْكُورَةٌ فِي كِتَابِهِمْ ؛ كَمَا بِالنَّفْعِ
- ٢١ أَوْ بِالْقُوَّةِ ، وَالْأَمْثَلَةُ وَاضِحَةٌ ، الْعِلَّةُ مُطْلَقًا ، آيَةً مِنَ الْأَرْبَعِ ، كَانَتْ دَرَوًا .

## غُرُرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْعِلَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ

١. قَدْ انْتَهَى 'تَأْثِيرُ ذَاتِ مَدَّةٍ' ، اى علة صاحبة مادة ، \*فِي مَدَّةٍ\* ، اى زمان التأثير ، وَعِدَّةٍ ، اى عدد التأثير ، وَشِدَّةٍ ، اى شدة التأثير . \*وَلَيْسَتْ\* أَيْضاً ، اى كما انّ العلة الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية التأثير ، كذلِكَ لَيْسَتْ أَثَرَتْ\* إِلَّا بِأَنْ \*مُنْفَعِلٌ\* ، اى منفعلها ، مِنْهَا بِوَضْعٍ خَاصٍ إِفْتَرَنَ . فالقوة النارية لا تؤثر في ماء القدر اينما وقعت ، بل اذا حصل بينهما وضع خاص ومحاذاة خاصة . والشمس لا تضيئ الأرض ، ٦ كَيْفَها تحققت ، بل بمقابلة خاصة ، او ما في حكمها .

- ولم نشر الى دليل المسألتين مع طول ذيله في الاولى ، إذ بمقتضى ثبوت الحركة الجوهرية في القوى والطباع ، كلّ قوّة تنحلّ الى قوى ، كلّ واحدة منها مخوفة بالعدمين ٩ محدودة ذاتا واثرا . واشترط الوضع ايضاً سهل النيل ، بعد تصوّر انّ احتياج القوّة الى المادة في الوجود يستلزم احتياجها اليها في اليجاد لتفرّع اليجاد على الوجود ، والاحتياج الى المادة في اليجاد ليحصل بها للقوّة وضع مع منفعلها . والّا لم تكن محتاجة الى المادة في اليجاد ، ١٢ فلم تكن محتاجة اليها في الوجود ، لانّ الغنى في الفعل غنى في الذات ؛ فلزم كونها مفارقة . وقد فرضناها ذات المادة هذا خلف . فنفس تصوّر ان القوّة جسمانية وذات مادة ادّتنا الى المطلوب .

## غُرُزٌ فِي أَحْكَامِ مُشْتَرِكَةِ بَيْنِ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

منها ان \* شَرَايِطَ - مفعول مقدم - التَّأثيرِ مَا يَجْمَعُ - بالجزم، لان كلمة «ما»  
 ٣ شرطية - يَجِبُ \* مَعْلُولُهُ. فلا يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة . وهذا واضح بعد  
 تصور العلة التامة. فلذا لم نشر الى دليله. دُونَ الْمُعِدَّة، ففيه يقع التخلف. إعرافٌ نُصِبَ .  
 ومنها ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد، وان الواحد لا يصدر الا عن الواحد.  
 ٦ \* مَصْدَرُ ذَلِكَ لَيْسَ مَصْدَرًا لِيذا \* مَعْنَى، أى ذاتاً. فان كلَّ علة لا بد ان يكون لها  
 خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين، كما ان للتأخر خصوصية بالنسبة الى الحرارة،  
 وهى الصورة النوعية النارية، وللهاء خصوصية بالنسبة الى البرودة . فذاك وذا فيما نحن  
 ٩ فيه، كالتور والظلمة، كل يقتضى خصوصية فى العلة يناسب صدوره . واذا تحقق فى  
 بسيط، وصدق عليه هذان المفهومان، أعنى مصدر ذاك ومصدر ذا، فَكُلُّهُ إِقْتَضَى  
 فى ذلك البسيط مَا يَحْدَا، اى الخصوصية الخاصة، فيتركب ذلك البسيط. وإذا احكمت  
 ١٢ هذا البيان، فلاتحتاج الى البيانات الطويلة الذيل، وتقدر ان تدفع الشبهات الفخرية التى  
 فى هذا المقام.

ثم ان لذلك الكلام، أعنى قولهم: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» بَطْنًا، لو  
 ١٥ تَفَطَّنَ الجمهور به، لم يسلوا عن انعماد أو هامهم سيوف الاعتراضات عليهم. منها انه يلزم  
 من هذه القاعدة التفويض، اذ من جزئياته ان الواحد الحقيقى اوجد العقل فحسب،  
 وفوق، على زعمهم، امر اليجاد اليه. ولكن ان هذا الا افك افتروه عليهم، بل مغزى  
 ١٨ مرادهم ليس الا ما اشار تعالى اليه بقوله: «وما امرنا الا واحدة»، وذلك الامر هو الوجود  
 المنبسط الذى لا تتكرر الا بتكرر الموضوعات. ومعلوم انه كلمة محتوية على كل الكلمات،  
 وصدوره صدور كل الوجودات. ولو كان المراد العقل، فالعقل ايضا مشتمل على كل  
 ٢١ العقول، بل كل الفعليات. ولذا قالوا فى التحقيق: «لا مؤثر فى الوجود الا الله». ولكن فى مقام

بیان صدور الوجودات عنه بالترتیب والنظام، لم یهملوا اعتبار السخیة. وبتینوا انّ اوّل صادر من الواحد بالوحدة الحقّة الحقیقیة ، لابدّ ان یکون واحداً بالوحدة الحقّة، ولكن ظلّیة ، لا الواحد بالوحدة العددیة المحدودة.

۳ \* فَاتَّحَدَ الْمَعْلُولُ حَيْثُ اتَّحَدَتِ الْعِلَّةُ ، \* كذاک فی وَحْدَتِهِ ، ای وحدة المعلول ، قَدْ تَبِعَتْ الْعِلَّةَ ، فكانت واحدة. فلا یجوز توارّد علّتين مستقلّتين لمعلول واحد شخصی ، اجتماعاً وتبادلاً ، بل تعاقباً، لما ذکرنا من اشتراط الخصوصية الخاصة فی العلّیة. فاذا كان المعلول المعین مستدعیاً لخصوصیة بعینها ، فهی القدر المشترك فی العلل ، فكانت واحدة.

۹ ومنها قولنا: \* بَيْنَهُمَا تَضَافُفٌ ، وهو ظاهر.

وَمِنْهَا أَنَّهُ يُبْطَلُ \* ضَرُورَةٌ دَوْرًا ، فی العلّیة والمعلولیة. فلاحاجة الى البرهان. کَذَا تَسْلَسُلٌ فی العلّیة والمعلولیة \* یُبْطِلُهُ مَا فِی الْمُطَوَّلَاتِ مِنَ الْکُتُبِ الْعَقْلِیَّةِ \* مِنْ نَحْوِ دَلِيلِ تَطْبِیْقِ. هُوَانَهُ لَوُوجِدَتْ سِلْسِلَةٌ غَیْرُ مَتْنَاهِیَّةٍ ، نَقَصَ مِنْ طَرَفِهَا ۱۲ الْمَتْنَاهِی شَيْئًا ، فِیَحْصُلُ جَمْلَتَانِ ، أَحَدُهُمَا تَبْتَدِئُ مِنَ الْمَفْرُوضِ جُزْءٌ آخِرًا ، وَالْأُخْرَى مِمَّا قَبْلَهُ. ثُمَّ نَطْبُقُ بَيْنَهُمَا. فَإِنْ وَقَعَ بَازَاءُ كُلِّ جُزْءٍ مِنَ التَّامَّةِ جُزْءٌ مِنَ النَّاقِصَةِ ، لَزِمَ تَسَاوَى الْکُلِّ وَالْجُزْءِ وَإِنْ لَمْ يَقَعْ فِیْکُونُ جُزْءٌ مِنَ التَّامَّةِ لَا یْکُونُ بَازَائِهِ جُزْءٌ مِنَ النَّاقِصَةِ. فَتَنْقَطِعُ النَّاقِصَةُ ، وَالتَّامَّةُ ۱۵ لَا تَزِيدُ عَلَیْهَا إِلَّا بِمَتْنَاهِ ، فِیْلَزِمُ تَنَاهِیْهَا أَيْضًا. ضَرُورَةٌ أَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْمَتْنَاهِ بِالْمَتْنَاهِی مَتْنَاهُ.

وَدَلِيلٌ حَبِثِيَّاتٍ ، وَهُوَ أَنَّهُ ، لَوُتَرْتَبَ حَبِثِيَّاتٌ وَأُمُورٌ غَیْرُ مَتْنَاهِیَّةٍ ، فَمَا بَیْنَ الْمَعْلُولِ الْآخِرِ أَوْ الْجُزْءِ الْآخِرِ أَوْ كُلِّ حَبِثِيَّةٍ وَبَیْنَ حَبِثِيَّةٍ أُخْرَى ، آيَةٌ حَبِثِيَّةٌ کَانَتْ مِنَ السَّلْسَلَةِ : مَتْنَاهُ ، ضَرُورَةٌ کَوْنُهُ مَحْصُورًا بَیْنَ حَاصِرَيْنِ. فَالْکُلُّ أَيْضًا مَتْنَاهُ. وَقَالُوا: هَذَا حُكْمٌ حَدْسِيٌّ یُحْکَمُ بِهِ الْعَقْلُ الْمُتَحَدِّسُ ، وَلَیْسَ مِنْ قَبِیلِ حُكْمِهِ عَلَى الْکُلِّ بِمَا حُكِمَ بِهِ عَلَى ۲۱ كُلِّ وَاحِدٍ ؛ کَانَ یَقَالُ: كُلُّ جُزْءٍ مِنْ هَذَا الذَّرَاعِ دُونَ الذَّرَاعِ ، فَالْکُلُّ أَيْضًا دُونَ الذَّرَاعِ. بَلْ مِنْ قَبِیلِ أَنْ یَقَالَ: إِذَا کَانَ مَا بَیْنَ نَقْطَةِ طَرَفِ الْمَقْدَارِ الْمَفْرُوضِ وَآيَةٍ نَقْطَةٍ تَفْرَضُ فِیهِ عَلَى الْاسْتِیْعَابِ الشَّمُولِ ، لَا یَزِيدُ عَلَى الذَّرَاعِ فَهَذَا الْمَقْدَارُ الْمَفْرُوضُ لَا یَزِيدُ عَلَى الذَّرَاعِ.



وامّا قول صاحب الشوارق - رحمه الله عليه - : « ما بين كذا وكذا دون الذراع ،  
فهذا المقدار المفروض دُونَ الذراع » ، فالظاهر انه سهو . فانّ المفروض انه ذراع . فكيف  
٢ يكون دونه ؟

والسيد الداماد - قدس سره - في القبسات لم يكتف بكون الحكم حدسياً . فقال :  
« والقانون الضابط ان الحكم المستوعب الشمولى لكل واحد واحد ، إذا صح على جميع  
٦ تقادير الوجود لكل من الآحاد مطلقا ، منفرداً كان عن غيره او ملحوظا على الاجتماع ،  
كان ينسحب ذيله على المجموع الجملى ايضاً ، من غير امتراء ؛ وان اختصّ بكل واحد  
واحد بشرط الانفراد ، كان حكم الجملة غير حكم الآحاد » ، انتهى . فالأول كالحكم بالامكان  
٩ على كل ممكن ، والثاني كالحكم على كل انسان باشباع رغبة آياه .

• وَمِنْ دَلِيلِ الْوَسْطِ وَالطَّرْفِ ، وهو الذى قرره الشيخ في الهيآت الشفاء ،  
محصوله انّ كلّما هو معلول وعلة معاً فهو وسط بين طرفين بالضرورة . فلو تسلسلت  
١٢ العلل الى غير النهاية ، لكانت السلسلة الغير المتناهية ايضاً علة ومعلولاً . امّا أنّها  
علة ، فلأنّها علة للمعلول الأخير . واما أنّها معلولة ، فلاحتياجها الى الآحاد . وقد ثبت  
انّ كلّما هو معلول وعلة ، فهو وسط ، فيكون السلسلة الغير المتناهية وسطاً بلا طرف ،  
١٥ وهو محال . فلا بدّ ان ينتهى الى علة محضة .

• وَمِنْ دَلِيلِ تَرْتُّبٍ ، وهو انّ كلّ سلسلة من علل ومعلولات مترتبة يقتضى  
ان يكون بحيث ، إذا فرض انتفاء واحد منها ، استوجب انتفاء ما بعده . فاذن ، كل سلسلة  
١٨ استوعبتها المعلولة على الترتيب ، يجب ان يكون فيها علة اولى ، لولاها لانتفت جملة مراتب  
السلسلة ؛ لانّ هذا خاصيّة المعلولة والمعلولة مستوعبة آياها .

وَمِنْ دَلِيلِ تَضَايُفٍ ، وهوانه ، لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية ،  
٢١ لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة . وهو باطل ، ضرورة تكافؤ العلّة والمعلولة . بيان  
اللزوم انّ كلّ علة في السلسلة ، فهي معلولة على ما هو المفروض ، وليس كلّما هو معلول  
فيها فهو علة كالمعلول الاخير .

• وَمِنْ دَلِيلِ مُسَمِّيِّ بِالْأَسَدِ الْأَخْضَرِ ذِكْرَهُ الْفَارَابِي، وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا كَانَ مِمَّنْ  
 وَاحِدٍ مِنْ أَحَادِ السَّلْسَلَةِ الْغَيْرِ الْمُنْتَهَايَةِ إِلَّا وَهُوَ كَالوَاحِدِ، فِي أَنَّهُ لَيْسَ يَوْجَدُ إِلَّا وَيَوْجَدُ آخِرُ  
 وَرَائِهَا مِنْ قَبْلِ، كَانَتْ الْآحَادُ الْمُنْتَهَايَةُ بِاسْرَها يَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا لَا تَدْخُلُ فِي الْوُجُودِ،  
 ۳ مَالَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ وَرَائِهَا مَوْجُودًا مِنْ قَبْلِ. فَاذَنْ، بِدِيَهَةِ الْعَقْلِ تَحْكُمُ بِأَنَّهُ مَالَمْ يَوْجَدْ فِي تِلْكَ  
 السَّلْسَلَةِ شَيْءٌ، لَمْ يَوْجَدْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، لَا يَوْجَدُ شَيْءٌ بَعْدَهُ.  
 • وَغَيْرِهَا مِمَّا هُوَ مَذْكُورٌ فِي الْمَطُولَاتِ. فَاعْرِفْ بِهَا أَيُّ هَذِهِ الْمَذْكُورَاتِ وَغَيْرِهَا  
 ۶ تَسْتَبْصِرُ.



المقصد الثانى

فى

الجواهر والعرض

وفيه فرائد

الفريدة الاولى

فى

رسم الجواهر وذكر أقسامه

\* الْجَوْهَرُ هُوَ الْمَاهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ، اى لا اعتبارية، التى \* إِذَا غَدَتْ فِي الْعَيْنِ ،  
 لا مَوْضُوعَ لَهُ . وهذا كقولهم : «الجوهر ماهية ، إذا وجدت في الخارج ، كانت لا في  
 ٣ الموضوع» . \* فَجَوْهَرٌ كَانَ مَحَلَّ جَوْهَرٍ هُوَ هَيُولَى ؛ أَوْ جَوْهَرٌ حَلَّ بِهِ ، اى فى جوهر ،  
 فهو مِنْ صُورٍ ، اى من الصورتين الجسمية والتنوعية . فالجمع منطقي ، \* وَجَوْهَرٌ لَيْسَ  
 بِذَلِكَ وَبِذَا ، اى جوهر ليس محلاً للجوهر ، ولا حالاً فى جوهر ، \* إِنْ مِنْهُمَا ، اى من  
 ٦ الجوهرين الحال والمحَل ، رُكِّبَ ، فهو جِسْماً أَخِيذاً . \* وَدُونَهُ ، اى جَوْهَرٌ لَيْسَ مُحَلّاً  
 لجوهر ، ولا حالاً فى جَوْهَرٍ ، وكان بدون التركيب منهما ، فهو مفارق . نَفْسٌ ، إِذَا تَعَلَّقَتْ —  
 بصيغة المضارع — \* جِسْماً ؛ وَإِلَّا ، اى ان لم يتعلّق بالجسم ، فهو عَقْلٌ الْمُفَارِقُ —  
 ٩ مرفوع على القطع من النعتية ، كما فى قوله تعالى : «وَبَلِّغْ لِكُلِّ هِمَزَةٍ لِمَزَةٍ الَّتِي جُمِعَ مَالًا»  
 وعدده ، ويمكن ان يتعلّق بـ «لدونه» ، اى ودونه هو المفارق . ثم ان لاقسامه مباحث طويلة  
 الذيل . عقدنا لأكثرها فرائد على حدة للعقل فى الالهيات ، وللباقى فى الطبيعيات .

[الفريدة] الثانية

في

رسم العرض وذكر أقسامه

\* العَرَضُ مَا ، اى ممكن ، كَوْنُهُ فِي نَفْسِهِ هُوَ الْكَوْنُ فِي مَوْضُوعِهِ .  
لَا تَنْتَسِبُ . اَمَّا كونه في نفسه ، فلاستقلال مهيتته في العقل . واما كَوْنُ هذا الكون عَيْنَ  
٣ الكون في الغير ، وكونه كوناً رابطياً ، فبملاحظة حاله في الخارج ، انه امر ناعت ، لم يكن  
بحيث يكون له استقلال ، ثم يطرء عليه الاضافة الى الموضوع ، بل الاضافة عين وجوده ،  
وإن لم يكن عين مهيتته الا في مقولة الاضافة ، ومع ذلك لم يكن وجود العرض من مقولة  
٦ الاضافة ، اذ لَيْسَ كُلُّ تَعَلَّقٍ وَاضَافَةٍ مَقُولِيَّةٍ ، بل التعلق في المهيئات . الا ترى  
ان كُلَّ وُجُودٍ عَيْنِ التَّعَلُّقِ بِالْمَبْدِءِ ، وَلَيْسَ اَضَافَةٍ مَقُولِيَّةٍ . وللمبدء اضافة اشراقية  
على جميع ماسواه ، وليست مقولة .

٩ . كَمْ وَ كَيْفٌ وَ وَضَعٌ وَأَيْنٌ وَلَهُ — وهو اسم آخر لمقولة الملك والجددة ومتى  
و. فِعْلٌ وَمُضَافٌ وَأَنْفِعَالٌ ثَبَتَاهُ . أَجْنَاسُهُ الْقُصُوصُ لِتَدَى الْمُعْلَمِ . فتكون تسعة .  
وَبِالْثَلَاثِ ، اى بالمقولات الثلاث ، وهى الكم والكيف والنسبة ، وهى شاملة للسبعة التى  
١٢ جعل ارسطو واتباعه كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهَا جَنْساً عَالِياً ، أَوْ بِأَلَا رُبْعٍ ، وهى هذه الثلاثة والحركة  
نُمِّي ؛ الاول لصاحب البصائر ، والثانى للشيخ الاشراق .

[الفريدة] الثالثة  
فى  
البحث عن أقسام العرض



## غُرَّرَ فِي الْكَمِّ

١. أَلْكَمُ مَا بِالذَّاتِ - فخرج ما يقبل القسمة بالعرض - قِسْمَةٌ وَهْمِيَّةٌ قَبِيلٌ .
٢. فَمِنْهُ ، اى من الكم ، ماهو مُتَّصِلٌ ، وَمِنْهُ ماهو مُنْفَصِلٌ . \* يَذَى - بمعنى صاحب - اتَّصَالَ هِيْهْنَا - وله معانٍ أخرى مواضع أخرى - قَدْ قُصِدَا \* مَا ، اى كم ، فيه ، بعد قبول القسمة ، حَدُّ مُتَّشَارِكٌ بَدَا . والحدُّ المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة ، بمعنى انتهاء ، ان اعتبر بداية لاحد الجزئين ، امكن ان يعتبر بداية للآخر ، وإن اعتبر نهاية لاحدهما ، امكن ان يعتبر نهاية للآخر ، كالنقطة في جزئى الخط ، والخط في جزئى السطح والسطح في جزئى الجسم ، والآن في جزئى الزمان ؛ بخلاف المنفصل ، إذ الخمسة ، إذا قسمتها الى ثلاثة واثنين ، لم تجد فيها حدًا مشتركًا . والآ فان كان واحداً منها ، كان الباقي أربعة ، وإن كان واحداً من خارج ، كان الجملة ستة . وكلاهما خلف . \* ثانيهما ، وهو المنفصل ، يَكُونُ الْأَعْدَادُ فَقَطْ ، \* وَأَوَّلُ ، وهو المتصل ، جِسْمٌ تعليمى وهو الكمية السَّارِيَّةُ فى الجهات الثلاث للجسم الطبيعى ، وَسَطَحٌ ، ثُمَّ خَطٌّ . \* فذلك المنقسم الى هذه الثلاثة ذوالترصيف ، اى الاتصال والانضمام ، كما يقال : تراصفوا فى الصَّف ، اى تلاصقوا ؛ ورجل مرتصف الأسنان ، اى متقاربها ، وَالثَّبَاتِ ، اى هذه الثلاثة كم متَّصِل قَارَ .

١٥. ثُمَّ الزَّمانُ الْمُتَقَضِّى الذَّاتِ ، اى هو بحيث يكون تجدد كل جزء منه بنحو الانقضاء ، وتكوته بنحو الانصرام ، لاثبات له بوجه من الوجوه . فالزمان كم متَّصِل غير قار الذات .

١٨. \* وَلَيْسَ كَمٌ قَابِلٌ الضَّدِيَّةِ ، كالجوهر . فان المتصل ، بعض انواعه يعرض البعض ، فان الخط عارض للسطح مثلاً . والمنفصل ، بعض انواعه مقوم للبعض . والعروض والتقويم منافيان للضدية . وايضاً ، الاتحاد فى الموضوع شرط الضدية بين شيئين ، وهو هنا منتف .

- \* أنواعه، ای انواع الكم الجنسی فی ضمن المتصل القار- ولشهرة المأخوذ تعليمياً، لم نبال بارجاع الضمير الى مطلق الكم - نُؤْخَذُ تعليميةً، بأن تؤخذ كل من المقادير لا بشرط شيء، ای من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها. فيكون جسماً تعليمياً، وسطحاً ٣ تعليمياً وخطاً تعليمياً، لان العلوم التعليمية تبحث عنها كذلك. وسميت تلك العلوم تعليمية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم. \* وأخصص به، ای بالكم، ثلاثة احكام: وجوداً ما يعمده، ای شيء يفنيه. فالكم المنفصل يوجد فيه الواحد، وهو عاذاً جميع انواعه، مع انه ٦ قد يعد بعضها بعضاً. والمتصل قابل للتجزية، فهو قابل للتعدد، والعدد مبدئه الواحد، فهو عاذاً له. \* كما التساوي خصه وضده، ای ضد التساوي ايضاً خصه، وهو اللامساواة.
- ٩ واطلاق الضد عليه مع كونه عدمياً، باصطلاح المنطقيين، لانهم لا يشترطون في الضدين كونهما وجوديين. ولذا سمي الشيخ الرئيس السالبة الكلية ضداً للموجبة الكلية. وكذا في بعض من العلوم الغير الحقيقية \* كذا نهائية ولا نهائية \* في الجسم، ای لانهية مأخوذة على سبيل عدم الملكة، لالسلب المطلق، فانه ليس من خواصه. فهذه الثلاثة ١٢ مع قبول القسمة الذي عرف الكم به من خواصه، وانما تعرض لغيرها بتوسطه. فآذروا يا اولي الدراية.

## غُرُرٌ فِي الْكِيفِ

- ٣ \* الْكِيفُ مَا قَرَّ مِنَ الْهَيْئَاتِ ، اى هيئة قارة ، فخرج الحركة وأن يفعل وأن  
 ٣ يفعل ؛ \* لَمْ يَنْتَسِبْ ، فخرج الاعراض النسبية ؛ وَيَقْتَسِمُ - عطف على مَدْخول  
 لم - بِالذَّاتِ ، فخرج الكم . \* وَهُوَ اِلَى اَرْبَعَةٍ قَدْ اِنْقَسَمَ .  
 احدها : \* مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ ، ويقال له الكيفيات النفسانية ، كالعلم  
 ٤ والارادة والقدرة والجبن والشجاعة ونظائرها .  
 وثانيها : مَا اخْتَصَّ بِكَمْ ، ويقال له الكيفيات المختصة بالكميات ، كالاستقامة  
 والانحناء والشكل ونحوها ، مما اختص بالكم المتصل ، وكالزوجية والفردية ونحوهما ،  
 ٥ مما اختص بالكم المنفصل .  
 \* وَثَالِثُهَا : مَا هُوَ الْقُوَّةُ وَاللَّاقُوَّةُ ، ويقال له الكيفيات الاستعدادية ، من الاستعداد  
 الشديد الى جانب الانفعال ، كاللين والمراضية ، ونحوهما ، وهو المسمى باللاقوة ؛ والاستعداد  
 ١٢ الشديد الى جانب اللانفعال ، كالصلابة والمصحاحية ، ونحوهما ، وهو المسمى بالقوة .  
 \* وَرَابِعُهَا : كَيْفٌ مَحْسُوسٌ بِخَمْسِ قُوَّةٍ ، ظاهرة من الكيفيات الملموسة  
 كالكيفيات الفعلية والانفعالية التي هي اوائل الملموسات ، ونحوها ؛ والمذوقة ، كالطعوم  
 ١٥ البسيطة التسعة ، ونحوها ؛ والمشمومة ، كالروائح الطيبة والمنتنة ؛ والمسموعة ، كالأصوات ،  
 والمبصرة ، كالأضواء والألوان ؛ \* مِنْ - بيان لكيف محسوس - اِنْفِعَالِيٌّ وَالْاِنْفِعَالِ .  
 الكيفيات المحسوسة ، ان كانت راسخة ، كصفرة الذهب وحلاوة العسل ، سُمِّيتْ  
 ١٨ انفعاليات ، لانفعال الحواس عنها ، ولكونها ، بخصوصها أوعومها ، تابعة للمزاج الحاصل  
 من انفعال العناصر . وإن كانت غير راسخة ، كحمرة الخجل وصفرة الوجل ، سُمِّيتْ انفعالات  
 لانها لسُرعة زوالها شديدة الشبه بان يفعل . فهي ، وإن كانت مشاركة للقسم الأوّل في وجه  
 ٢١ التسمية ، لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء تنبيهاً على قصور فيه ، وهو عدم

ثباته. وقد اشرنا الى مفهوميهما المذكورين بقولنا: \* كَالْمَلَكَاتِ اعْرِفَهُمَا - جملة معترضة بين المعطوف عليه والمعطوف - وَالْحَالِ، معناه ان الكيف الانفعالي كالملكة، والكيف المسمى بالانفعال كالحال. \* فالأول<sup>٣</sup>، اى الانفعالي، هو الراسخ<sup>٣</sup>، كالملكة، لا الثانى، اى الانفعال، فهو ليس براسخ كالحال. اقتصص<sup>٣</sup> - الاقتناص الاصطيد - بِذَيْنِكَ، اى بالانفعالي والانفعال، الْجِسْمَ خُصَّ، وَتَيْنِ، اى بالملكات والحالات،<sup>٦</sup> النَّفْسَ خُصَّ. والحاصل ان<sup>٣</sup> كلاً من هذين مع كل من هاتين مناسب فى الرسوخ وعدمه، الا ان<sup>٣</sup> موضوع هذين هو الجسم، فكان هذين ملكة وحال للجسم، بخلاف هاتين، فان موضوعهما النفس.

## غُرَّرَ فِي الْعِلْمِ

اننى، وإن لم اشبع الكلام فى الكيفيات، بل فى سائر المقولات العرضية، ألا ان العلم، لما كان اجل الكيفيات، كان يعجبني ان اتعرض لشطرنج من أبحاثه. فقلت: \* عِلْمٌ، وَإِنْ بَدَتْ لَهُ مُرَاتِبٌ، \* إذ بَعْضُهُ جَوَاهِرٌ، ثم بعضها جواهر ذهنية، فان كليّات الجواهر جواهر ذهنية، وبعضها جواهر خارجية مجردة نفسية ومجردة عقلية، كعلم العقل والنفس بذاتها، بل بعضها، أعنى اعلى المراتب، واجبٌ، وهو علم واجب الوجود بالذات بذاته، فانه عين ذاته، \* فَبَعْضُهُ - يعنى بملاحظة تلك المراتب من العلم، ليس العلم كيفية، فهو اجل من ان يبحث عنه فى باب الكيف، ألا ان بعضه - كَيْفِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ. بل بعضه الأدنى منها معنى مصدرى انتزاعى. \* فَهَيْهُنَا أَبْحَاثُهُ حَرِيَّةٌ بِالذِّكْرِ. \* مِنْ تِلْكَ الْإِبْحَاثِ، أَنْ فِي جِنْسِيهِ، اى جنس العلم، أقوالٌ: هل هو \* كَيْفٌ، كما هو المشهور، او إِضَافَةٌ، كما قال الفخر الرازى، أو اَنْفِعَالٌ، كما قال بعض آخر. \* فَلْيُذَرَّ، فى تحقيقه، بَعْدَ مَا تَشَكَّكَ عِلْمٌ، اذ بدت له مراتب. \* ان - متعلق بالدراية - هُنَا نَقْشًا بِعَقْلِنَا، اى فى عقلنا، رُسِمَ. فحصول اثر فى ذاتنا عند علمنا بشىء واضح، فلا يكون امراً انتزاعياً. \* فَفِينَا الْاَنْفِعَالُ لخروجنا به من النقص الى الكمال ومن القوة الى الفعل مِنْ مَرَسُومٍ، اى المعلوم بالذات الذى وجوده فى نفسه هو وجوده للمدرّك. \* لَهُ، اى للمرسوم، إِضَافَةٌ إِلَى الْمَعْلُومِ بالعرض. \* فَتَخْرُجُ، اى اذا علمت ذلك، فتعلم انه تخرج، النَّسْبَةُ وَانْفِعَالٌ \* عَمَّا، اى عَنِ الْمَرْسُومِ الَّذِى، لَهُ عِلْمًا وَكَيْفًا قَالُوا، اى عما قالوا انه كيف بالذات. فالقول بانه اضافة او انفعال مغالطة من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات.

ومن تلك الابحاث تقسيمه: \* وَهُوَ حُضُورِيٌّ، كَذَا حُضُورِيٌّ. \* فِي

الذاتِ، اى فى العلم بالذات ما اى ليس الحضور، اى العلم الحضورى، بِالْمَحْضُورِ،

- خلافاً للمشائین، فانهم حصروه فی علم کلّ عالم بذاته، وخصّوا العلم بالغير بالحصولی،  
حتیّ انهم رأوا انّ علمه تعالی بالغير قبل الایجاد حصولی ارتسامی. وليس كذلك، \* بلّ  
الحضوری ثابتٌ فی العلم بالمعلول، \* کصوّر فی علمنا الحصولی. ان كانت ۳  
الکاف تمثیلیّة، کان المراد بالصّور ما هی کالخیالات، بناءً علی انّ العلم بها بالانشاء والفعالیّة.  
وإن كانت تشبیهیّة، کان المراد تشبیه الفعل بالقبول، بناءً علی الحلول، بانه، إذا کان علم  
النفس بهذه الصّور، وهی مقبولة، وتلك قابلة، ونسبة المقبول الی القابل بالامکان، حُضوریّاً، ۶  
کان علم العلة الفاعلیّة بالمعلول حُضوریّاً بطریق أولى، لانّ نسبة المعلول الی الفاعل  
بالوُجوب، ولا سیّما الفاعل الالهی المخرج للمعلول من الیس المحض الی الیس ومُعطى  
الکمال لیس فاقدّاً له، ولا یثد عن حیطة وُجوده وسعة نوره. فایّة حاجة الی صورة تكون ۹  
ذریعة لانکشافه علیه؟ \* فاولّ، اى الحصولی، تعریفه: صورةُ شىءٍ حاصلّةٌ لِشئٍ.  
والثانی، اى الحضوری، تعریفه: حضورُ الشئِ نفسه له، اى للشئ. ولهذا قالوا: العلم  
الحضوری هو العلم الذی هو عینُ المعلوم الخارجی. ۱۲
- \* وَالْعِلْمُ تَفْصِیْلٌ أَوْ اِجْمَالٌ. فالاول هو العلم بالأشیاء المتعددة، بصور متمایزة،  
منفصلاً بعضها عن بعض. والثانی ان یعلم تلك الأشياء بصورة واحدة، لم ینفصل بعضها  
عن بعض. فإذا سألت عن عدة مسائل احکمتها من قبل، فانّک تجد جواب الكل حاضراً، ۱۵  
لکنّه حالة بسیطة هی خلافة للتفاصيل. فهذا العلم الواحد البسیط بالاجوبة اجمالی. وإذا  
شرعت فی التفصیل مترتباً متعاقباً، فانّک احضرت الاجوبة فی ذهنک بصور متعددة،  
فهذا هو العلم التفصیلی. ۱۸
- \* کذاک له قسمة أخرى ا هی انه فعلى أو انفعالی. ثمّ انّ فعلیّه، اى فعلى  
العلم، ما هو سببُ المعلوم، کامرّ. \* والانفعالی من المرسوم - کلمة «من» بیانیة؛  
وانما لم نقل: هو المرسوم، مراعاة للروى، فانه مکسور فی المصراع الاول، والجار والمجرور ۲۱  
خبر - فی العقل بعد ما فی الاعیان حصل. کان المعلوم سببه، و کان السببیّة  
والمسببیّة متعاکسان فیها. و فی اول، وهو الفعلى، یتحصّل ما فی الاعیان غیب ما عقّل.

## غُرِّرُ فِي الْأَعْرَاضِ النَّسْبِيَّةِ فَمِنْهَا الْأَيْنُ وَالْمَتَى

- ١ هَيْئَةٌ تَحْصُلُ مِنْ كَوْنِ الشَّيْءِ فِي الْمَكَانِ \* أَيْنُ . فَحَيْثُ قُلْنَا: هَيْئَةٌ، أَشْرْنَا إِلَى أَنَّهُ هَيْئَةٌ خَاصَّةٌ ، وَكَوْنٌ خَاصٌّ ، وَلَيْسَ بِمَجْرَدِ نِسْبَةِ الشَّيْءِ إِلَى الْمَكَانِ ، وَكَذَا نَظَائِرُهُ .
- ٢ وَمَتَى هِيَ الْهَيْئَةُ الْخَاصَّةُ مِنْ كَوْنِ الشَّيْءِ فِي الزَّمَانِ . وَكَوْنُ الشَّيْءِ فِي الزَّمَانِ أَعَمُّ مِنْ كَوْنِهِ فِيهِ ، وَمِنْ كَوْنِهِ فِي حَدِّ مِنْهُ ، وَهُوَ الْآنَ ، كَالْوَصُولَاتِ وَالْمَمَاسَاتِ ، وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْآيَاتِ .
- ٣ وَلِذَا يَسْتَلْ عَنْهَا «مَتَى» . ثُمَّ كَوْنُهُ فِيهِ أَعَمُّ أَيْضاً مِنْ كَوْنِهِ فِيهِ عَلَى وَجْهِ الْإِنْطِبَاقِ ، كَمَا فِي الْحَرَكَةِ الْقَطْعِيَّةِ ، أَوَّلًا عَلَى وَجْهِهِ ، كَمَا فِي الْحَرَكَةِ التَّوَسُّطِيَّةِ . وَمِنْهَا الْجِدَةُ : هَيْئَةٌ تَحْصُلُ لِأَجْلِ مَا يُحِيطُ - فَيَكُونُ إِضَافَةُ الْهَيْئَةِ لِأَدْنَى مَلَابَسَةٍ . وَيُمْكِنُ كَوْنُ مَا مَصْدَرِيَّةٍ - بِالشَّيْءِ جِدَةً ، حَالُ كَوْنِ تِلْكَ الْهَيْئَةِ \* يَنْقَلِبُهُ ، أَيْ يَنْقَلِ الْحِيطُ ، لِيَنْقَلِبَهُ ، أَيْ لِنَقْلِ الشَّيْءِ ، مُقْبِلَةً ، كَمَا يَقَالُ : الْجِدَةُ نِسْبَةُ الشَّيْءِ إِلَى مَا يُحِيطُ بِهِ ، بِحَيْثُ يَنْتَقِلُ بِإِنْتِقَالِهِ . وَبِهَذَا يَفْتَرِقُ عَنِ الْأَيْنِ ، إِذَا يَنْتَقِلُ الْحِيطُ بِإِنْتِقَالِ الْحَاطِ هُنَاكَ . وَالْإِحَاطَةُ أَعَمُّ مِنَ التَّامَةِ وَغَيْرِهَا . فَيَشْمَلُ التَّعَمُّمَ وَالتَّنَعُّلَ كَالْتَقَمُّصِّ وَالتَّجَلُّبِ .
- ٤

- ٥ وَمِنْهَا الْوَضْعُ . \* الْوَضْعُ هَيْئَةُ لَشَيْءٍ حَاصِلًا مِنْ نِسْبَتَيْنِ مَعًا : مِنْ نِسْبَةِ الْأَجْزَاءِ ، أَيْ أَجْزَاءِ الشَّيْءِ ، بَعْضُهَا إِلَى \* بَعْضٍ ، وَمِنْ نِسْبَتَيْهَا ، أَيْ نِسْبَةِ الْأَجْزَاءِ ، لِيَخَارِجَ ، أَيْ إِلَى خَارِجٍ عَنِ ذَلِكَ الشَّيْءِ ، سَوَاءً كَانَ فِي دَاخِلِهِ أَوْ خَارِجَهُ ، كَالْقِيَامِ وَالْقُعُودِ وَالِاسْتِقْلَاقِ وَالِإِنْطِطَاحِ وَغَيْرِهَا . فَالْقِيَامُ مِثْلًا هَيْئَةٌ فِي الْإِنْسَانِ ، بِحَسَبِ نِسْبَتِهِ فِيمَا بَيْنَ أَجْزَائِهِ ، وَبِحَسَبِ كَوْنِ رَأْسِهِ مِنْ فَوْقٍ وَرِجْلِهِ مِنْ تَحْتٍ . ثُمَّ الْوَضْعُ \* لِلْكَوْنِ ، أَيْ لِكَوْنِ الشَّيْءِ ، بِالْحِسِّ مُشَارًا إِلَيْهِ قَدْ يَجِي . فَالنَّقْطَةُ ذَاتُ وَضْعٍ بِهَذَا الْمَعْنَى ، دُونَ الْوَحْدَةِ .
- ٦ وَمِنْهَا الْفِعْلُ وَالْإِنْفِعَالُ . \* الْفِعْلُ تَأْثِيرٌ أَبَدًا تَدْرُجًا ، كَتَسْخِينِ الْمُسَخَّنِ ، مَا دَامَ يَسْخَنُ . \* تَأْتُرُ كَذَلِكَ ، أَيْ تَدْرُجًا ، هُوَ الْإِنْفِعَالُ جَاءَ ، كَتَسْخَنِ الْمُسَخَّنِ ، مَا دَامَ يَتَسَخَنُ .
- ٧ وَحَيْثُ اعْتَبَرُ التَّدْرُجُ فِيهَا ، خَرَجَ التَّأْثِيرُ وَالتَّأَثُّرُ الْإِبْدَاعِيَّانِ ، كَاخْرَاجِ الْوَاجِبِ تَعَالَى الْعَقْلُ

- من الیسن الى الأیس، وقبوله بمجرّد الامكان الذاقی الوجود منه تعالى .
- ومنها المضاف . \* **إِنَّ الْمُضَافَ نِسْبَةً تَكَرَّرُ** . قال الشيخ فی قاطیغوریاس الشفاء
- فی معنی التکرر : « هو ان یکون النظر لافى النسبة فقط ، بل بزيادة اعتبار النظر الى ان للشیء <sup>۳</sup>
- نسبة من حیث له نسبة ، والى المنسوب الیه كذلك . فان السقف له نسبة الى الحائط .
- فإذا نظرت الى السقف ، من حیث النسبة التی له ، فكان مستقرا على الحائط . ثم نظرت
- من حیث هو مستقر على الحائط ، صار مضافا ، لالی الحائط من حیث هو حائط ، بل الیه <sup>۴</sup>
- من حیث هو مستقر علیه . فعلاقة السقف بالحائط من حیث الحائط حائط ، نسبة ، ومن
- حیث تأخذ الحائط منسوباً الیه بالاستقرار علیه ، والسقف بنفسه منسوب ، فهو اضافة .
- وهذا معنی ما یقولون : ان النسبة تكون لطرف واحد ، والاضافة تكون للطرفین ، انتهى . <sup>۵</sup>
- \* **مِنْهُ** ، اى من المضاف ، ما هو الحقیقی ، وهونفس الاضافة ، ومنه ما یشتبه ، اى مضاف
- مشهورى ، وهو ما یعرضه الاضافة . \* **وَفِی الْمُضَافِ الْإِنْعِكَاسُ قَدْ لَزِمَ** . فالاب
- اب<sup>۶</sup> للابن ، والابن ابن للاب . \* **تَكَافُؤُ فِعْلًا وَقُوَّةٌ حُتْمًا** . اى ، إذا كان احد المضافین <sup>۷</sup>
- بالفعل فالمضاف الآخر بالفعل ، او بالقوة فبالقوة . \* **إِخْتَلَفَ الْمُضَافُ أَوْ تَشَاكَلا** ،
- اى من الاضافة ما هی مختلفة الاطراف ، كالابوة والبنوة ، والعلیة والمعلولیة . ومنها
- ما هی متشابهة الاطراف ، كالاخوة والاخوة ، والقرب والقرب . \* **وَيَعْرِضُ الْمُضَافُ** <sup>۸</sup>
- الْجَمِيعَ** ، اى جمیع الأشياء ؛ فلاشیء خالیا عن اضافة ، بل اضافات ، ولا اقل من علیة
- أو معلولیة ، ومن مخالفة أو مماثلة أو مقابلة ، حتّى الا ولا تعالى شأنه ، اذله صفات اضافیة ،
- كالخالقیة والمبدئیة والرازقیة وأمثالها ، اى هذه المفاهیم العنوانیة . والا ، فاضافته تعالى اشرافیة . <sup>۹</sup>
- نحمده على صفاته ، ونسبح باسمائه .





# حواشی و تعلیقات

سبزواری

هیدجی

آملی



المتجلى بنور جماله ص ٣٥/س ١  
اي بصفاته الثبوتية .

اعلم انّ للحقّ سبحانه وتعالى بحسب « كلّ يوم هو في شأن » شؤونات وتجليات من مراتب الالهية ، وانّ بحسب شؤونه ومراتبه صفات واسماء . والصفات اما ايجابية أو سلبية . ويقال لنعوته السلبية صفات الجلال ، لتجليه بانّه المرتفع المترفع عن التركيب والجوهرية والعرضية والجسمية ، ويقال انّه ليس بمركّب وليس بعرض وليس بجسم وليس له ماهية ونحوها . فلزم ان لا يكون مرثياً ومشاهداً ، بل لامدركاً . ولذا نسب الاحتجاب الى صفة الجلال . (هيدجى ص ٨٠)

الملكوت ... اللاهوت ... الجبروت ... الناسوت ١/٣٥-٢

الملكوت هو عالم النفوس .

اللاهوت هو عالم الأسماء والصفات .

الجبروت هو عالم العقول .

الناسوت هو عالم الملك وأخر سلسلة النزول (هيدجى ٨٠-٨١)

عند كشف سبحات جلاله ٤/٣٥

تلميح الى ماورد في الحديث من أن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ، لو

كشفها لأحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره (هيدجى ٨١)

علمك ما لم تعلم ٦/٣٥

النساء ١١٣/٤ .

أعلى القلم ٧/٣٥

من اضافة الصفة الى الموصوف ، أى القلم الأعلى، وهو العقل الأول والروح الأعظم

ولوح القضاء وأمّ الكتاب والملك المقرب والممكن الأشرف . (هيدجى ٨١)

## فيه جوامع الكلم ٨/٣٥

لاحظ قوله صلى الله عليه: « أوتيت جوامع الكلم »، اى جميع الحقائق والمعارف .  
قال الجامى: اى الكلمات الجامعة بين المعانى الكثيرة. وقال الآخر: اى الكلمات الجوامع ، فكل  
كلمة من كلماته جامعة لعلوم كثيرة وأسرار عزيزة. (هيدجى ٨١)

## القدّيسون ١١/٣٥

القدّيس فعيل من القدس. إني وإن بذلت الجهد فى الطلب ، لم أجده مستعملاً فى  
كلام العرب ، الا ما فى تفسير روح البيان فى سورة الحشر من أن القدّوس من صيغ المبالغة  
من القدس ، أى البليغ فى النزاهة عما يوجب نقصاناً. (هيدجى ٨١)

## الفائزين به ١٤/٣٥

أى بمتابعته. (هيدجى ٨٢)

## والتماثيل ١٨/٣٥

التماثيل جمع تماثل ، أى الصورة. وقد قال الله تعالى : « ما هذه التماثيل التى انتم لها  
عاكفون ». (هيدجى ٨٢)

الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم ٢/٣٦  
البقرة ١٦/٢ .

انّ اجل الله لآت ٥/٣٦

العنكبوت ٥/٢٩ .

## قداح ١٠/٣٦

جمع قِدْح بالكسر والسكون، اسم فرس . وانما أتى بالجمع ليناسب قوله قراح .  
القراح ، كسحاب ، المزرعة التى ليس عليها بناء ولا فيها شجر. (هيدجى ٨٢)

## التقفية ١٤/٣٦

هى توافق الألفاظ فى أواخر الأبيات (هيدجى ٨٣)

## حذو القذّ بالقذّ ۲۲/۳۶

القذّ بالضمّ والتشديد ، ريش السهم ، والجمع قذوذ. وحذو القذّ بالقذّ، اى كما يقدر كل واحدة منها على قدر صاحبها وتقطع . ضرب مثلاً للشيثين يستويان ولا يتفاوتان. (هيدجى ۸۳)

## تمّموا الكلمة ۲/۳۷

أى الكلمة الباقية ، وهو كلمة التوحيد. (هيدجى ۸۳)

وان عسى أن يكون قد اقترب أجلهم ۷/۳۷

الأعراف ۱۸۵/۷ .

## المعلّم الشديد القوى ۸/۳۷

أى العقل الفعال المكملّ للنفوس الناطقة بحول الله وقوته المسمّى بروح القدس فى لسان الشرع والمؤيّد بالقاء الوحي للأنبياء . (هيدجى ۸۳)

## الغاية القصوى ۹/۳۷

وهى لقائه فى الآخرة ولذة النظر الى وجهه تعالى . (هيدجى ۸۳)

## المراد بالعقل ۱۲/۳۷

وهو العقل الفعّال أو جملة العقول على ما أشار اليه فى الحاشية.

والمراد بالكلية هنا الاحاطة والانبساط والسعة بحسب الوجود العيني ، غير المنافى للشخصية والفردية ، لا الاشتراك بين الكثيرين. وهذا كثير الدور على سنتهم طبقاً لأهل الذوق ، حيث يطلقون على الوجود الحقيقى الممتنع الصدق على كثيرين لفظ «الكلّى» و«العام» و«المطلق» يعنون المحيط الواسع ... ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقين لفظ «الكلّى» على ربّ النوع . (هيدجى ۸۳-۸۴)

هو العقل الاول الذى هو الصادر الاول المعبر عنه بالحقيقة المحمدية. والمراد بكلية هو سعة وجوده وانبساطه وجامعيته لجميع الوجودات. وبوجه هو الوجود المنبسط والفيض المقدّس والرحمة الواسعة. (آملی ۳)

## كصورة للعالم الطبيعي ١٣/٣٧

له أربعة معان: احدها ان الصورة ما به الشيء<sup>١</sup> بالفعل، كما ان المادة ما به الشيء<sup>٢</sup> بالقوة. ولما كان العقل الكلي امراً بالفعل جامعاً لجميع فعليات مادونه، بنحو ايسر واعلى<sup>٣</sup>، وانحاء الفعليات المشتتة اطلاقاً، وهو ظل الله تعالى: «الم تر الى ربك كيف مد الظل»<sup>٤</sup> كما ان الاستعدادات المتفرقة في المواد ترجع الى الهوى<sup>٥</sup>، فذلك كشجرة طيبة. والفعليات التي فيه بنحو اللّف والرتق اصلها، والفعليات التي في مادونه، بنحو النشر والفتق، فروعها واغصانها واوراقها، وهذه كشجرة خبيثة، والقوة المتجوهرة المتوافرة، بنحو اللّف اصلها، والاستعدادات المشتتة في المواد بنحو النشر فروعها، كان كصورة للعالم. وانما تخلل كاف التشبيه، لان ذاته تلك الفعلية الاصلية والفيّة الرقيّة. وصورة العالم هذه الفعليات التي هي فروعها وظهورها.

وثانيها ان صورة العالم، على طبق صورته التي في علم العقل، لآته بقوة الله يفعل العالم عن علم، وايجاد المبادئ العالية مادونها، بانها عقلت فوجدت، وعلمها قبل المعلوم. فالعقل الكلي من حيث علمه، كصورة العالم، سبباً على قاعدة اتحاد العالم والمعلوم.

وثالثها ان الغاية في كل موضع، صورة كمالية للفعل المغيّ. فما لم يجلس السلطان على السرير، لم يكمل صورته بعد. والعقول الكلية غايات للنفوس التي هي الصور النوعية وكمالاتها. وتخلل الكاف على الثاني ظاهر، وعلى الثالث باعتبار الحيثية الغائية.

ورابعها انا سنيّن انه كفصل، والفصل اذا اخذ بشرط لا، صورة كما انه، اذا اخذت الصورة لا بشرط، كان فصلاً. وصار وجهها آخر للاطلاق الثاني. (سبزواري ١-٢) لأن فعلية العالم الطبيعي بالعقل. والصورة ما به فعلية الشيء<sup>٦</sup>.

وانما قال: «كصورة للعالم الطبيعي» لوجوه ذكرها في الحاشية، ولأن الصورة ما به الشيء<sup>٧</sup> بالفعل، وهو داخل في الشيء<sup>٨</sup> بخلاف العقل، فإنه خارج عن العالم الطبيعي. (هيدجي ٨٤)

## وكفصل محصل له ١٣/٣٧

الفصل حقيقي ومنطقي. والمنطقي قسمان: احدهما الفصلية. وهو الفصل المذكور في

ایساغوجی، المعروف بالکلی المقول فی جواب ایّ شیء فی جوهره. والثانی کفهوم الحسّاس والناطق. ویطلق الحکیم علیه ایضاً لفظ المنطق. وليس فصلاً حقیقياً. لان الناطق مثلاً، بما هو ناطق، هو النطق. والظاهری منه کیف مسموع، والباطنی منه ادراک الکلیات. وهو کیف نفسانی. وعلى ایّ تقدیر، عرض، لا یكون فصلاً مقوماً للجوهر النوعی، ولا علة محصّلة للجوهر الجنسی. والحقیقی هو النفس الناطقة فی الانسان. وهو المحصّل للجنس الطبیعی. ولما کان الانسان نوعاً اخیراً، کان فصله محصّلاً لكل الانواع. اذ کل الفصول الحقیقیة للانواع، بالنسبة الى الفصل الاخير الانسانی، کالاجناس. وکل الصور النوعیة، بالنسبة الیه، کالمواد والقوی. وانما یسمى الانسان نوعاً اخیراً، لان الانواع الواقعة فی صراط الانسان، مقدمة فی النزول الى مادته علیه.

وبالجمله فصله المحصّل فصل محصل للعالم الطبیعی، لان ذلك الفصل، لدرجات، من العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل الفعّال، الى ماشاء الله المتعال. ولذا قال القدماء فی تعریف الانسان: « حیوان ناطق ماثت ». وارادوا کلا الموثین الاختیاری والطبیعی. ونعم ما قبل:

تا بود باقی بقایای وجود	کی شود صاف از کدر جام شهود
تا بود پیوند جان و تن بجای	کی شود مقصود کل برقع گشای
تا بود قالب غبار چشم جان	کی توان دیدن رخ جانان عیان

فالعقل الکلی کمال النفس الناطقة، سواء ارید بالعقل الکلی العقل الفعّال للصّور النوعیة فی عالم العناصر المتحدّ معه النفس الناطقة عند الاستکمال علی التحقیق، او جملة العقول الکلیة. بل الاصل المحفوظ فیها. وحينئذ هو الناطق بالحق عن الحق. فثبت انه فصل الفصول، وصورة الصور. (سبزواری ۲-۳)

إنما أتى بكاف التشبيه لأن العقل كصورة للعالم، والصورة هي الفصل باعتبار وغيره باعتبار. (هیدجی ۸۴)

المراد بالفصل هنا هو الحقیق... [ای] ما به الشیء یكون هو هو، اعنی حقیقته وذاته التي بها یمتاز عما سواها ؛ هو فصله الاخير کالنفس الناطقة بالنسبة الى الانسان.



وتلك الحقيقة فى نفسها شئ\*، ويمكن اعتبارها فى نفسها كذلك، اى من حيث هى. ويمكن اعتبارها مع ما ينضم اليها يحصل من انضمامها نوعاً محصلاً.

وعند اعتبارها مع ما ينضم اليها، قد يعتبر بحيث يرى متحد الوجود مع ما ينضم اليها، وقابلاً لأن يحمل على ما انضم اليها حملاً صناعياً، فيقال: الحيوان ناطق (اعتبار اللابشرية). وقد يعتبر بحيث يرى هوشى\* فى مقابل ما انضم اليها، وما انضم اليها شئ\* آخر (اعتبار بشرط لا)... وهذه الاعتبارات مفاهيم مختلفة فى عالم المفهومية، وان كان مصداقها واحداً.

والمفهوم الاول منها، اعنى هو باعتبار نفس حقيقته من دون ضم اعتبار اللابشرية. وبشرط اللائى، لم يسم باسم ولا يحكى عنه بلفظ. بل اللفظ حاك عنه باعتبارين الآخرين؛ فهو باعتبار بشرط اللائى صورة، وباعتبار اللابشرية فصل...

فنعول: لما كان الفصل هو الصورة بنفسها اعنى مصداقاً، وان الفرق بينهما بالاعتبار، وكان العقل صورة للعالم الطبيعى، يكون فصلاً له ايضاً. (آملى ٤-٥)

### جهة وحدة له ١٣/٣٧

هو جهة وحدة لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير، كالنفس النطقية للانسان الصغير. (هيدجى ٨٤)

صورية العقل وفصليته للعالم من جهة جامعته لجميع فعاليات مادونه بنحو اللف والرتق، والفعليات المنتشرة منه هى الصور والفصول بالحقيقة، والعقل فى وحدته كل تلك الفعليات المنتشرة، لكن بنحو اللف بمثل جامعة الدجاجة لأفراخها. (آملى ٥)

### وقد كانت النفوس ١٣/٣٧

يعنى انها الرابطة بين المادى الصّرف والمجرد المحض. ولولاها، لم يكن بينهما مناسبة. فلم يتحقق الاستفاضة. (سبزوارى ٣)

المراد بالنفس هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً، المتعلق بها فعلاً. وهو فلكى وانسانى. وحيث انه مجرد عن المادة ذاتاً، يشبه العقول المجردة ذاتاً وفعلاً؛ ومن حيث انه متعلق بالمادة فعلاً يشبه المادى... فيكون واسطة بين المادى الصرف وبين

المجرد المحض. (آملی ۵)

العاقلة ۱۴/۳۷

أى النفس الناطقة الانسانية المسمّاة بالعاقلة والعقل الجزئى ، لأن العقل يطلق بالاشتراك اللفظى على الجوهر المقابل للنفس ، والمراد به المجرد الممكن المفاقر للمادة فى ذاته ، وقد يطلق على النفس وهو الجوهر المجرد الممكن المفاقر للمادة فى ذاته دون فعله باعتبار مراتبها فى استكمالها علماً وعملاً . وقد يطلق على نفس مراتبها أيضاً ، وعلى قواها فى تلك المراتب . (هیدجی ۸۳-۸۵)

وهو الانسب بالمقام ۱۵/۳۷

أى مقام الشكر والثناء ، لأنه الموهوب للانسان من الله الواهب المتّان . (هیدجی ۸۶)

كما بدأكم تعودون ۱۷/۳۷

الأعراف ۲۹/۷ .

كالنتيجة للأول ۲۲/۳۷

فيه وجهان : أحدهما أنه كالتفريع على الاول ، لانه تعالى ، لما اختفى ، كان باطناً . ولما كان اختفاءه لفرط نوره ، كان ظاهراً . فهو الظاهر الباطن المنصوص فى الكتاب والسنة ، ويشهد به العقل والعيان . وقال بعض اهل العرفان : « عرفت الله بجمعه بين الاضداد » . وثانيهما ان يراد النتيجة المصطلحة ، بان يستنتج جمع الله تعالى ما هما كالضدين ، بان الله تعالى مخفى ، لفرط نوره . وكلّ مخفى لفرط نوره ، هو الظاهر الباطن فى ظهوره . وليس المراد على التقديرين ، تخصيص ذلك بكون كلمة « فى » سببية ، ألا ان الفرق بين المصرعين حينئذ ، لما كان خفياً - اذ يصير قولنا « فى ظهوره » بمنزلة قولنا « لفرط نوره » ، والباقيان متقاربين معنى - ذكرنا كونه كالنتيجة ههنا . وحاصل الكلام الخ . بيان الفرق من وجهين : أحدهما ان الفرق ، كما بين المقدمتين والنتيجة ، والآخر ان فائدة الثانى تحلية اللسان بذكر اسميه الشريفين . اذ فى الاول اطلق عليه الاختفاء وفرط النور ، لكنّها ليسا اسمين له تعالى ، لان اسماء الله تعالى توقيفية . (سبزواری ۳)

المراد أنه حينئذ صار قوله : « في ظهوره » بمنزلة « لظهوره ». وهو عبارة أخرى لقوله :  
 « لفرط نوره ». فلم يبق بين المصراعين ولزم التكرار. فقال إن التفاوت بينها حينئذ بالأمرين  
 المذكورين كما بيئته في الحاشية . (هيدجي ٨٦)

[اى] كالنتيجة المترتبة على المقدمتين ، وهما مفاد المصراع الاول بمعنى انه تعالى  
 مختلف لفرط نوره ، وكل مختلف لفرط نوره فهو ظاهر في بطونه ، والله تعالى ظاهر في بطونه .  
 (الآمل ٨)

هو النور الوجود المنبسط ٢٣/٣٧

اضافة النور هنا ، وفي سابقه ، بيانية . والوجود الحقيقي نور . لانّ النور معناه الظاهر  
 بالذات والمظهر للغير . وهذا صادق حق الصدق على الوجود ، لانه الظاهر بالذات المظهر  
 للمهيئات ، كما انه الموجود بنفسه والمهيئة موجودة به (سبزواري ٣-٤)  
 نور الوجود المنبسط على الماهيات الامكانية من عوالم الجبروت والملكوت والناسوت  
 المسمى بالفيزيق المقدس والنفس الرحمانى والرحمة الواسعة ومادة المواد . (هيدجي ٨٧).

أينما تولوا فثم وجه الله ١/٣٨

البقرة ١١٥/٢ .

عوالم الارواح والاشباح ٢/٣٨

كل من عالمى الارواح والاشباح ينقسم الى قسمين : (١) الارواح المرسلة ، وهو عالم  
 العقول المترتبة الطولية والمتكافئة العرضية ، (٢) والارواح المتعلقة بالأبدان ، وهو عالم النفوس  
 الكلية الفلكية والجزئية الانسانية . (٣) والاشباح المجردة القائمة بذاتها ، وهو عالم المثال من  
 الأكبر ، وهو خيال النفوس الفلكية ، والأصغر ، وهو خيال النفوس الانسانية ، (٤) والاشباح  
 المختلطة بالمادة ، ويعبر عنه بعالم السجل الكون ، اعنى العالم الطبيعى من الأفلاك وفلكياتها  
 والعناصر وما يتركب منها . (آمل ٩)

عند نور وجهه سواه فى ٣-٢/٣٨

ان الحق تعالى ، على مشرب الحكمة المتعالية الذى عليه صدر المتألهين ، هو الوجود

الأصیل الذی هو نور کل نور، ومنه یضی\* کل نور، والممکنات برمتها عبارة عن وجود واحد ظل عکسی فیئ الذی هو بوحده کل الوجودات الممکنه ؛ ويعبرون عنه بالفیض المقدس، والنفس الرحمانی، والمشیئة، والرحمة الواسعة، والحق المخلوق به. ونسبته الی وجود الحق کنسبة الشعاع الی الشمس...

ويسمى هذا الوجود الظلي بالوجود المطلق، وله مراتب، ينتزع من کل مرتبة منه حد، ويعبر عنه باعتبار مراتبه بالوجود الخاص، وعن حده المنتزع منه بالمهية. فهیها اعتبارات:

(۱) نفس الوجود المطلق، وهو الوجود المنبسط.

(۲) وهو باعتبار مراتبه الوجودات الخاصة.

(۳) الحدود المنتزعة من مراتبه وهی المهیات.

والتفاوت بین الوجود الذی هو نور الانوار والوجود الظلي : بنحو بشرط لا ولا بشرط ؛ و بین الوجود المنبسط والوجودات الخاصة : بنحو لا بشرط وبشرط شیء. فالوجودات الخاصة ظل للوجود المنبسط، كما ان الوجود المنبسط ظل للوجود الحق تعالى.

فالسنخية محفوظة بینها، كما ان للوجودات الخاصة تعلقاً بالمنبسط، وللوجود المنبسط تعلق بنور الانوار.

وأما المهية فهی عدى، لاسنخية بینها و بین الوجود مطلقاً، الا ان لها تعلقاً بالوجود من حیث انها تنتزع من مراتبها ومن حدودها.

فیكون الوجود الخاص فیئاً للوجود المنبسط من وجهین، من حیث كونه ظلاً له، ومن حیث تعلقه به؛ والمهية فیئ\* له من وجه واحد، وهو من حیث تعلقها به. (آملی ۱۱/۹)

باعتبار اصل التعلق بالغير ۴/۳۸

أی كون وجود الخاص فیئاً للشیء بحقیقة الشیئة، من وجهین: احدهما التعلق، اذ کل وجود خاص عین الربط بالحق تعالى<sup>۱</sup>. وثانیها السنخية، اذ الظل نور، والوجود الخاص

ایضاً نور . والحق تعالیٰ نور کل نور. والثانی مفقود فی المھیة ، لانّھا لیست نوراً . فکونها فیها باعتبار مجرد التعلق بالحق ، تبعاً لوجودها ، كما فی الدعاء: «یا من کلّ شیء قائم بک». زیر نشین علمت کائنات ما بتو قائم چو تو قائم بذات

(سبزواری ۴)

تکوینیة ۶/۳۸

المشار الیها بقوله تعالیٰ: «اعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی». وهو سلام الله علیه بروحانیة العقل الکلّی الذی هو لسان الله، نور الانوار، یهدی بنوره لنوره من یشاء. والهدایة التکوینیة انّما هی بان وکلّ علی کل موجود عشق وشوق ، بها یهتدی الی کماله. فبالعشق یحفظ کماله الموجود، وبالشوق یطلب کماله المفقود، حتّی یصل الی المقصود. (سبزواری ۴)

اذ بانوارهم ۷/۳۸

لأنّهم النفوس الکلّیة الالهیة ، الّتی انفسهم فی النفوس ، وارواحهم فی الارواح :

(سبزواری ۴)

اوتیا کتابهما یمیناً ۱۰/۳۸

ومن حسن الاتفاق ، اتفاق هذا الدعاء مع قولنا «هاؤم اقرؤا» ، لانه قول «من اوتی

کتابه یمینه». (سبزواری ۴)

ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً ۱۶/۳۸

البقرة ۲/۲۶۹.

لانّ الحکمة هی الايمان ۱۶/۳۸-۱۷

وهو الايقان بالمذكورات فی الآیة الشریفة. فالایمان بالله ، هو الايقان بانّه صرف حقيقة الوجود ، وبتوحيده ، انه لاثانی له ، وبصفاته الّتی هی عین وجوده ، من حیوته الذاتیة وعلمه الحضورى السابق علی الاشياء ، وانه الفعلی لا الانفعالی ، وانه الواحد البسیط فی عین کونه کل العلوم ، وقدرته الوجوبیة ، واراदته وفیاضیته ، وعدم امساكه عن الجود ، وغیر ذلك من صفاته العلیا . وکل ذلك بالبرهان . كما قال الله تعالیٰ: «قل هاتوا برهانکم».

فبمجرد ان يقول المؤمن « ان الله موجود » ولكن يثبت هذا الوجود للملك ، وذلك الوجود للملكوت ، وذلك الوجود للجبروت ، لم يكن مؤمناً حقاً . فأين الوجود لله ، او يقول لسان حاله ومقامه بوجود مباين لله . ووجود مباين للخلق بينونة عزلة ، لم يؤمن بوجوده وجوداً يليق بجنابه . وقس عليه نظائره . والایمان بملائكته ان يوقن بعوالم العقول الطولية والعرضية ، التي ياتي ذكرها ليدعن بوجود مقربيهن ، ويوقن بالمجردات المضافة الى العالم العلوي ، ليعتقد بمديريهن ، ويوقن بان لكل حقيقة رقيقة ، ليؤمن باولى اجنحتهم . وبالجملة ان اراد ان يكون ايمانه ايماناً حقاً تفصيلياً لاجمالياً ، فضلاً عن كونه بمجرد اللسان ، لابد ان يعلم انها ما هي ، وهل هي ، ولم هي . وحق الايمان بكتبه ، ان يوقن ان كتابه تدويني وتكويني ؛ والتكويني آفاقي ، وانفسى ؛ والآفاقي ام الكتاب والكتاب المبين وكتاب المحر والاثبات ، والانفسى عليّينيّ وبجينيّ . ويوقن ان جميع الكتب السماوية منزلة من عند الله . وحق الايمان برسله ، ان يوقن بالعقول الكلية ، العائدة في السلسلة الصعودية ، وبالنفوس الكلية الالهية ، المتخلقة باخلاق الله ، بل ورد في الحديث : « اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة » .

(سبزواری ۴-۵)

والمؤمنون كل آمن بالله الآية ۱۷/۳۸

البقرة ۲/۲۸۵

صيرورة الانسان عالماً عقلياً ۱۸/۳۸

انما قالوا «عقلياً» لان صيرورته عالماً حسياً وعالماً مثالياً ، ليست حكمة . فان النار ، مثلاً ، نارطبيعة في المادة ، وهي المحسوسة بالعرض ، ونار حسية ، وهي المحسوسة بالذات ، ونار مثالية ، سواء كانت في المثال المطلق ، او في المثال المقيد الذي فينا ، وهذا هو المتخيل بالذات . وكلها جزئيات لا كمال للنفس بنيلها ودركها ، وان كانت هذه النيران في وجود الانسان بلا كلفة . اذ في بدنك النار الطبيعية بعينها ، لانها احد اركان بدنك ، وبنظريتها ، وهي الصفراء ، وفي حسك المشترك نار ، وفي خيالك نار . لكن ما هي كمال نفسك ، نار عقلية ، لها وحدة جمعية جميع تلك النيران مشمولها ، نيلها نيل الكل .

فعليكم بادراك نار كليتة عقلية ، بعنوان مطابق لحقيقتها بالبحث عن النار الطبيعية عن هيولائها وصورتها . وانها متصلة واحدة غير مركبة من اجزاء لايتجزى<sup>١</sup>، ولها صورة اخرى<sup>٢</sup> نوعية . واذا عقلت على سبيل الكلية مهيتها وهليتها ، اعنى هلية النار العقلية وليتها، ومن لمة النار الطبيعية ، سوى تسخين المركبات ونضجها وتلطيفها ، وغير ذلك [من] الخلافة عن الانوار العلوية في الاضاءة ليلا، فكانت كاحطت بجميع النيران الماضية والغابرة . والنار الكلي نور يسعى بين يدي عقلك، يعرف بها جزئياتها . ولذا كان الكلي كاسباً ومكتسباً، بخلاف الجزئي . وقس عليه سائر موجودات العالم العيني وعقليتها موجودات محيطة مجردة بسيطة : ووجودها في العقل البسيط ابسط ، وبالحكمة تحصل مهياتها المطابقة لما هي عليه في نفس الامر . (سبزواري ٥-٦)

وامّا انّ معلومها ٢٢/٣٨

ان قلت : ما الفرق بين المعلوم والموضوع الذي قد مرّ؛ قلت : معلومات العلم اجزاؤه الثلاثة: المسائل والموضوعات والمبادئ . وهذه الموضوعات ايضاً غير موضوع العلم ، لانّ موضوعات المسائل غيره . (سبزواري ٦)

افعاله المبدعة والمخترعة ٢٣/٣٨

الفعل: (١) إما أن يكون مسبوقاً بالمادة والمدة، وهو الكائن كالعناصر والعنصریات؛ و(٢) إما أن لا يكون مسبوقاً بشئ منها ، وهو المبتدع كالقول والنفوس المجردة؛ و(٣) إما أن يكون مسبوقاً بالمادة دون المدة، وهو المخترع كالفلك والفلكيات . (هيدجي ٨٧)

الابداع هو ايجاد الشئ غير مسبوق بالمادة والمدة  
الاختراع هو ايجاده غير مسبوق بالمدة ، كالأفلاك

التكوين هو ايجاده مسبوقاً بالمادة والمدة ، كالمركبات من العناصر  
الانشاء هو ايجاد الصور المثالية القائمة بذاتها بلامادة؛ وهو المراد من قوله: «وما يقرب من ذلك» . (آملی ١٣)

## وما یقرب من ذلك ٢٣/٣٨

هو افعاله المنشأة. وهی عالم المثال ، وایجاده یسمی انشاء. (سبزواری ٦)

## او ما یجری مجراها ١/٣٩

من الاعتباریات، كالمقولات البانیة فی المنطق. هذا اذا ارجعنا الضمیر الى الاعراض. واما اذا ارجعناه الى الحركات ، فالمراد السکنات والتغیرات. وهی اعمّ من الحركات، لانّ الحركة هی الخروج التدريجی الاتصالی من القوة الى الفعل ، والتغیر یشمل الخروج الدفعی ، مثل الكون والفساد ، عند القوم، فیشمل مثل النیة والصوم والوضع ونظائرهما ، من معلومات الفقه. (سبزواری ٦-٧)

## قس علیه الضمیر ٣-٢/٣٩

یعنی الضمیر المؤنث فی «بحارها» و«بستانها» ، فانه ایضاً یرجع إما الى الحکمة المتعالیة او الى المنظومة باعتبار اشتغالها علی مسائلها. (آملی ١٥)

## لم نقل هذی ٦/٣٩

فیشار بها الى المنظومة (هیدجی ٨٧)

## رعاية للترصیع ٧-٦/٣٩

الترصیع هو فی اللغة التركيب والتقدير والنسج؛ وفي اصطلاح علماء البیان، هو كون ما فی إحدى القرینتین مثل ما یقابله من الأخری فی الوزن والتقفیة. (هیدجی ٨٧)

## من قبیل لجین الماء ١٠-٩/٣٩

أی من قبیل اضافة المشبّه به الى المشبّه ، فلجین الماء بمعنی الماء كاللجین، واللجین هو الفضة. فعنی «عقد العقائد» هو عقائد كالعقد، والعقد هی التي تحمل علی رقاب العرائس من الجواهر النفیسة. فالعقائد كأنها عقد محمولة علی رقة معتقدها. (آملی ١٦)

## كالسماع الطبعی ١٥/٣٩

السماع الطبعی او سمع الكیان هو الأمور العامة من العلم الطبعی؛ وهو الباب الذي



يذكر فيه العوارض التي تعرض لموضوع العلم الطبيعى ، وهو الجسم من حيث هو يتغير مطلقاً ، من غير تقيد بكونه فلكياً او عنصرياً بسيطاً او مركباً او غير ذلك من القيود . فلمكان ارسال موضوعه واطلاقه من كل قيد ... يعم عروضه جميع الأجسام ، فصار من الأمور العامة ، لكن لا مطلقاً ، بل من الامور العامة المختصة بموضوع العلم الطبيعى . (آمل ١٧)

### المسمى ' بسمع الكيان ١٦/٣٩

من الكون ، بمعنى الطبع . ومنه الكائن . وبالجملية المراد بهما ، اول ما يسمع فى الطبيعيات . وابوابها ثمانية . ووجه الضبط ان يقال : موضوع الطبيعى ، هو الجسم الطبيعى ، بما هو واقع فى التغير .

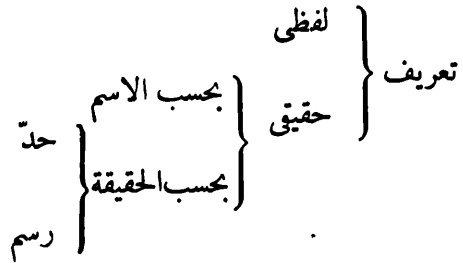
فاما ان يؤخذ مطلقاً ، ويبحث عن احواله ، فهو كتاب سمع الكيان ؛ ويبحث فيه عن الاحوال العامة ، مثل كل جسم له شكل طبيعى ، وله مكان طبيعى ، وكل جسم له متى وله جهة ، وكل جسم متناه الابعاد وغير متناه الاجزاء .

واما مقيداً ، بانه بسيط . فاما مطلقاً ، فهو كتاب السماء والعالم ، ويعرف فيه احوال الأجسام البسيطة ، والحكمة فى صنعها ونضدها ؛ واما من حيث يقع فيه الانقلاب والاستحالة فهو كتاب الكون والفساد ، ويعرف فيه كيفية التوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهى فى انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات ، فى نشوها وحيوتها واستبقاء الانواع ، مع فساد الاشخاص ، بالحركات السماوية . واما مقيداً ، بانه مركب غير تام ، فهو كتاب الآثار العلوية ، ويبحث فيه عن كائنات الجو ، من السحب والامطار ، والثلوج والرعد والبرق وقوس قزح والمالة ونحو ذلك . واما مقيداً ، بانه مركب تام ؛ فاما بلانمو وادراك ، فهو كتاب المعادن ؛ واما مع نمو بلاادراك ، فهو كتاب النبات ؛ واما مع الادراك بلاتعقل ، فهو كتاب الحيوان ؛ او معه ، فهو كتاب النفس . (سبزوارى ٧)

### تعريف لفظى ٢/٤٢-٣

هو تبديل اللفظ بلفظ أعرف عند السامع وتعيين ما هو المراد من اللفظ . يرادف

الترجمة والتفسير . (هيدجى ٨٨)



التعريف اللفظي: ما لا يحصل الا بتعيين مدلول اللفظ، فيكون مرجعه الى التصديق بان هذا اللفظ بازاء هذا المعنى .

التعريف الحقيقي باقسامه: ما هو محصل صورة الشئ\*، الا ان ما هو بحسب الحقيقة منه محصل للصورة التي علم وجودها في الخارج، إما بالكنه اذا كان حدا او بالوجه اذا كان رسماً... وما هو بحسب الاسم من الحقيقي ما هو محصل لصورة ما لم يعلم وجوده في الخارج سواء علم عدمه او لا (آملی ۲۰)

### الثابت العين ۳/۴۲

معنى ثابت العين انه ثابت عينه، أى نفسه. فيكون حاصل التعريف ان الوجود هو الذى يكون بنفسه الثبوت. وهذا بخلاف المهية، فان ثبوتها انما هو بثبوت وجودها... ولا يخفى أن تعريف الوجود بالثابت عينه مشتمل على الدورالصریح، فان الثبوت مرادف للوجود (آملی ۱۸)

### الذى يمكن أن يخبر عنه ۳/۴۲

معناه انه يمكن ان يستدل اليه شئ\* ويحمل عليه محمول، بخلاف العدم فانه لا يمكن ان يخبر عنه شئ\* اصلاً، لان ثبوت شئ\* لشئ\* فرع لثبوت المثبت له، فما لم يكن للشئ\* ثبوت فلا يعقل اثبات شئ\* له. والعدم باطل الذات ليس بشئ\* اصلاً، بل هو عبارة عن اللاشئية، فلا يعقل ان يخبر عنه بشئ\*...

ولا يخفى ان تعريف الوجود بالذى يمكن ان يخبر عنه مشتمل على الدور المضمر من حيث اخذ الامكان فى تعريفه، فعرفة الوجود متوقفة على معرفة الامكان ، ومعرفة الامكان متوقفة على معرفة سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم، ومعرفة السلب المذكور متوقفة على معرفة الوجود. فتكون معرفة الوجود متوقفة على معرفة الوجود بواسطة واحدة، وهذا هو الدور المضمر بواسطة. (آملى ١٨-١٩)

### أو غير ذلك ٣/٤٢

كقولهم: الموجود هو الذى يكون فاعلا ومنفعلا، او الذى ينقسم الى الفاعل والمنفعل، او الذى ينقسم الى الحادث والقديم... وهذه التعاريف ايضا كلها دورية لاشتمالها على لفظ الكون، كما فى الذى يكون فاعلا و منفعلا ، ولفظ الفاعل والمنفعل، باعتبار كونهما صفتين للموجود ، و لفظ الحادث والقديم المتوقف معرفتهما على معرفة الوجود لكونهما صفتين للوجود. (آملى ١٩)

### اى مطلب ما الشارحه ٤/٤٢

فى كل ما يستعلم حقيقته ويبحث عنه اسئلة . السؤال الاول بما عن شرح لفظه . والثانى بهل البسيطة عن وجوده. والثالث بما الحقيقية عن مهية التى له فى نفس الامر. والرابع بهل المركبة عن احواله ، من القدم والحادث والتجرد والتجزم ، وغير ذلك. والخامس بلم ، فيتعرف به العلة والبرهان بجواب هل ؛ وهى اما الواسطة فى الثبوت ، واما الواسطة فى الاثبات والتصديق فقط .

والسؤال عن شرح الاسم، مقدم على جميع الاسئلة . فما لم يتعرف اولاً ما المراد باسم الخلاء مثلاً، لم يتطرق السؤال بانته هل الخلاء موجود ؟ كما انه ما لم يعلم وجوده ، لم يطلب بما الحقيقية مهية وذاته . اذ ما لا وجود له ، لامهية له. وقس عليه الباقى . (سبزوارى ٧-٨)

ما الشارحة هى على ما يستفاد من محاوراتهم ما يطلب بها شرح الاسم ، أى شرح

مهیة مفهوم الاسم [لاشرح مفهوم الاسم] . والمصنف أراد بها هنا مفهوم اللفظ ومعناه المستعمل فيه . (هیدجی ۸۹)

المما الشارحة : ما يكون شرح اللفظ ، ليس تعريفاً بحسب الاسم ، بل هو تعريف لفظی . وانما عبّر المصنف عن التعريف اللفظی بشرح الاسم تبعاً للشيخ في النجاة حيث يقول : «ان الوجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم» . ومراده من قوله «ان يشرح بغير الاسم» هو التعريف اللفظی المقابل للحقیقی ، لا الاسمی الذی هو من أقسام الحقیقی . (آملی ۲۰)

مبدأ اول لكل شرح ۶/۴۲

ليس للوجود شرح حتى اذا سئل عنه بما هو فيقال هو كذا ، بل هو مبدأ الشروح واليه ينتهى كل شرح... وذلك لانه اذا سئل عن الانسان مثلاً بما هو ، فيقال بانه حيوان ناطق ، فيسئل عن الحيوان الذى اخذ في حد الانسان بما هو فيقال بانه نام حساس متحرك بالارادة ، فيسئل عن النامي والحساس مثلاً ، فيقال بانهما جسم مطلق ، فيسئل عن الجسم المطلق ، فيقال انه جوهر ، ثم يسئل عن الجوهر ، فيقال انه موجود ، فيسئل عن الموجود ، فيقال بانه وجود اذ الموجود بما هو موجود هو الوجود ، والمهيّة انما هي موجودة بالوجود ، وأما الوجود فوجود بنفسه ، فهو بنفسه وجود وموجود كما ان البياض من حيث نفسه بياض وابيض . (آملی ۲۱)

فلا شرح له ۶/۴۲

لأنه لو كان له شرح ، لزم الدور . (هیدجی ۸۹)

لا فصل له ولا جنس له ۷/۴۲

فلا يمكن تحديده بالاجزاء المحمولة ، ولا مادة ولا صورة له ، فلا يمكن تحديده بالاجزاء الخارجية ، بناء على جوازه ، كتحديد الانسان بانه نفس وبدن . وبالجمله التعريف للمهيّة وبالمهيّة ، والوجود ليس بمهيّة . كيف ؟ وهو حيثيّة الالباء عن العدم ، وهي حيثيّة عدم الالباء عن الوجود والعدم . نعم ينتزع المهيّات من مراتبه التي دون مرتبة فوق التمام ، وهي قوابل عملية لها ، لانّها في قوامها . (سبزواری ۸)

## والوجود وعوارضه ٩/٤٢

عوارض الوجود ، كالوحدة والتشخص ، بمعنى منع الصدق على الكثرة ، والنورية والحياة السارية والخيرية والعشق والشعور وغيرها ، من العوارض التي تدور معه حيثما دار ، وعروضها بحسب المفهوم ، لا بحسب التحقق ، لانها متحققة بنفس تحقق المعروض . والسرفى سلب المهية عنه وعنهما ، اطلاقها السعى وحيطتها . والمهية انما هى لوجود محدود ، لانها المحدودة بالحد الجامع المانع ، والمنع عن وجود الغير عن الضيق . فللممكن مهية ذاتية ، تحاكى عن مقام وجوده الذاتى ، ومهيته عرضية تحاكى عن مقام كماله الثانوى . (سبزوارى ٨)

## الحقيقة البسيطة ١١/٤٢

المهية ، ما لم توجد فى الخارج ، لاتطلق عليها « الحقيقة » . فان الفرق بين المهية وبين الحقيقة بالعموم والخصوص المطلق بأعمية المهية من الحقيقة ؛ فالعناء الذى لا وجود له فى الخارج لاحقيقة لها ، وان يطلق على ذاتها المهية . أما كون الوجود حقيقة بسيطة فلانه لاجزاء له كما سيحىء فى بيان احكام السلبية .

(آملى ٢٠-٢١)

## النورية ١١/٤٢

لأن النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره ، والوجود هو كذلك ، بل ليس هذا الشأن بحقيقته الا له . (آملى ٢١) .

## حيثية ذاتها حيثية الالباء عن العدم ١١/٤٢

ان « الشئ » بالمعنى الاعم ، إما وجود او عدم او مهية . والمهية نفس ذاتها هى اللاقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم . وأما الوجود فهو فى مرتبة ذاته وهو نفسه هو اقتضاء الإباء عن العدم ، بمعنى ان نفس ذاته عين الإباء عن العدم ، كما ان العدم نفس ذاته عين الإباء عن الوجود ؛ بمعنى أنا اذا تصورنا كلاً من الوجود والعدم ، نرى الوجود ، مع قطع النظر عن كل ماعداه وبلا ملاحظة شئ آخر معه ، آيياً عن العدم ، والعدم كذلك آي عن الوجود . وأما المهية فهى بالنظر الى ذاتها غير آيية عنها .

وان شئت فقل إن الإباء عن العدم ذاتی للوجود، أى ينتزع من نفس ذاته بلا احتیاج فى انتزاعه عنه الى ضمّ ضمیمة ، والإباء عن الوجود ذاتی للعدم كذلك ، واللاقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم ذاتی بالنسبة الى المهیة...

فلا یرد ان نفس الوجود لیس نفس الإباء عن العدم اذ كثيراً ما نتصور الوجود ولا نتصور العدم فضلاً عن الإباء عنه. والحاصل أن مفهوم الوجود ، وإن كان مغایراً لمفهوم الإباء عن العدم ، إلا أن انتزاع مفهوم الإباء عن العدم عن الوجود لا یمتدح الى شئ غیر تصور الوجود. فیکون عنوان الإباء عن العدم بالقیاس الى الوجود کعنوان الامکان بالقیاس الى الممكن مثلاً. (آملی ۲۱-۲۲)

#### ومنشأة الآثار ۱۲/۴۲

ان حقيقة الوجود هی التى تظهر بها الآثار المترتبة على المهیات، فلولو الوجود لم يظهر آثار ماهیة من الماهیات. (آملی ۲۲)

#### وبهذا البیت جمع ۱۳/۴۲

ولم نتعرض لقول آخر ، وهو انه کسبی ، اذ لا وجه له. بل ظهر خلافه من انه بسیط ، ولیس له مهیة ذاتیة ، ولا مهیة عرضیة. (سبزواری ۸)

#### ای حقیقته وکنهه ۱۴/۴۲

اذ العلم بالحقیقة اکتناها لا یمکن الا حضوریا. والعلم الحضورى له موردان: احدهما علم الشئ بذاته ، وثانیها علم الشئ بمعلوله الذاتی والحقیقة، لا ذات العقل ولا معلوله. غاية ما یمکن ان یمکن کالفانی بالنسبة الى المفنى فيه. بل الحصول المنوط بحصول مهیة لها ، محفوظة فی الذهن والخارج ایضاً ، غیر ممکن ، كما هو مفاد الدلیل المذكور.

ان قلت : فکیف یمکن حقیقة الوجود المطلق موضوع العلم الالهی بالمعنى الاعم ؟ قلت: بقى للعقل النظرى العلم الحصولی بها. ولكنّه بالوجوه والعنوانات المحاکية عنها. کالوجود العام والوحدة المطلقة والنورية والخیرية والعلم والارادة والقدرة وغيرها ، من العوارض الغير المتأخرة فی الوجود من الوجود. وهذه ، وان كانت غیر حقیقة الوجود ،

حتى الوجود العام البديهي العنوانى، كما ذكرنا، ألا ان وجه الشئ هو الشئ بوجه. وكلما كان للعقل تحصيل العنوانات المطابقة اكثر، والفحص اوفر، كان علمه انور، وعرفانه اثر. (سبزوارى ٨-٩)

### لوحصلت فى الذهن ١٤/٤٢

استدل على استحالة تصور حقيقة الوجود و كنهه بوجهين، احدهما قوله هذا :  
« اذ لوحصلت فى الذهن ».

وحاصله : ان الاشياء ، كما عرفت ، يحصل فى الذهن بمقائيقها لا بأشباحها ؛ وهذه مقدمة . والمقدمة الثانية : ان الوجود ، كما عرفت ، عين منشأية الآثار . وبناء على هاتين المقدمتين نقول : لوحصلت حقيقة الوجود فى الذهن ، لكان الحاصل حقيقة ، لا شبحه ، بحكم المقدمة الاولى . وللزم ان يترتب على حقيقته الآثار ، بحكم المقدمة الثانية . وحينئذ يكون الحاصل من حقيقة الوجود فى الذهن هو الوجود الخارجى ، فلم يكن فى الذهن ، اذ الموجود فى الذهن ما لا يترتب عليه الآثار الخارجية .

وهذا المعنى يتم فى المهمة التى تكون لها آثار ويكون المبرز لآثارها الوجود ؛ فهى بأحد الوجودين يترتب عليها الآثار ، وهو وجودها الخارجى ، وبالوجود الآخر لا يترتب عليها الآثار ، وهو الوجود الذهنى . (آمل ٢٣)

### وأيضاً كلما يرتسم ١٧/٤٢

هذا هو الدليل الثانى [على استحالة تصور حقيقة الوجود و كنهه] .

وحاصله : ان الموجود فى الذهن هو نفس الموجود الخارجى ؛ فالتفاوت بينهما باعتبار الوجودين ؛ والا فذات الموجود هو هو بعينه .

وهذا يتم فى المهمة التى تتلبس تارة بالموجود الخارجى ، واخرى بالموجود الذهنى .

أما نفس الموجود الخارجى ، فليس شئ غير الوجود حتى يتعزى عنه ويحيى هو بنفسه

فى الذهن . وهذا معنى قوله : « والوجود لامهية له » . (آمل ٢٣)

والوجود لاهیه له ١٨/٤٢

أی ما یقال فی جواب ما هو . (هیدجی ٩٠)

ومهیته ١٨/٤٢

لما قال: «الوجود لاهیه له»، وكانت المهیة بالمعنی الاعم تطلق علی الوجود ایضاً،  
أورد هذا الكلام دفعاً لتوهم ان الوجود له المهیة.

وحاصل الدفع: ان المهیة بالمعنی الاعم عبارة عن نفس حقيقة الشئ، وهی نفس  
الوجود، لاشئ\* فی مقابل الوجود، ولها وجود زائد علیها حتی یزول عنها الوجود وتبقى  
نفسها محفوظة فی الذهن. (آملی ٢٣)

کل ممکن ٢/٤٣

إن قلت: ترکیب کل ممکن من المهیة والوجود ثابت عند المشائین. وأما عند  
الاشراقیین واصحاب الحکمة المتعالیه من صدر المتألهین وأتباعه فلا، اذ النفوس وما فوقها  
عندهم انبیاة محضة ووجودات بحتة بلامهیة وانوار صرفة بلاظلمة...

قلت: مرادهم من ان النفوس وما فوقها وجودات صرفة، ان حکم الوجود فیها  
غالب، وحکم المهیة فیها مغلوب، حتی كأنه لاهیه لها حقيقة\*. کیف والمهیة... هی المنتزع  
عن حد الوجود المحدود، والممكن کیفما كان محدود الوجود، والوجود الذی لاحد له عبارة  
عن الواجب الذی مقتضى وجوبه لاحدیه. (آملی ٢٤)

والمهیة التی یقال لها الکلی الطبیعی ٣-٢/٤٣

اذ الکلی الطبیعی، هو معروض الکلیة الذی هو لا کلی ولا جزئی. وانما یرضه  
الکلیة المنطقية فی موطن العقل. ویرضه الجزئية فی موطن الخارج والخیال والوهم. فهو  
نفس المهیة، والصفة مخصصة لاخراج المهیة، بمعنی ما به الشئ هو هو، لانها تطلق علی  
الوجود الحقیقی ایضاً. وهو لا یقال فی جواب «ما هو؟». (سبزواری ٩)

ان «المهیة» تطلق علی معنیین: أحدهما ما یقال فی جواب ما هو، وهو المهیة بالمعنی الاخص. وثانیها  
ما به الشئ هو هو، وهو المهیة بالمعنی الاعم الذی یطلق علی الوجود وعلی المهیة بالمعنی الاخص...



والمهية بالمعنى الاخص... هو الكلى الطبيعى الذى معروض الكلى المنطقى فى العقل، اى يقال بانها كلى؛ كما يقال مهية الانسان كلى، اى لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيصير الانسان معروضاً للكلى، اى يحمل عليه مفهوم الكلى فى العقل، وان كان الموجود منه فى الخارج جزئياً خارجياً. (آملى ٢٤)

ولم يقل احد من الحكماء ٣/٤٣

وممن عاصرناه، من الذين لم يعتبروا القواعد الحكيمية، من يقول باصالتها، قائلاً فى بعض مؤلفاته، ان الوجود مصدر الحسنة والخير، والمهية مصدر السيئة والشر. وهذه الصوادر امور اصلية، فصدرها اولى بالاصالة. وانت تعلم ان الشرور اعدام ملكات، وعلّة العدم عدم. فكيف لاتكفيه المهية الاعتبارية؟ (سبزواري ٩)

نعم قال [بها] بعض من لم يعتبر القواعد الحكيمية كالشيخ أحمد الأحسائي. اعلم انه لا نزاع لأحد فى أن الوجود والماهية متحدان فى الخارج وأن التمايز بينهما إنما هو فى الذهن، لا بحسب العين. ولا شبهة أيضاً فى أن المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة؛ وآلا لم يحصل الاتحاد بينهما. ولا محالة أحدهما أمر حقيقى والآخر انتزاعى عقلى.

فالاتحاد بين الوجود والماهية إما أن يكون الوجود أمراً حقيقياً عينياً، والماهية اعتبارياً انتزاعياً؛ أو بالعكس. (هيلجى ٩١)

متباينين ٤/٤٣

لانه، اذا كان البياض والعاج مثلاً متباينين، لان احدهما كيف، والآخر جوهر، مع ان بينهما سنخية بحسب الوجود، فكيف لا يكون المهية، وهى سنخ عدم الالباء عن الوجود والعدم مبانة للوجود، وهو سنخ الالباء عن العدم؟ (سبزواري ٩)

لزم التركيب الحقيقى فى المصادر الأول ٤/٤٣

القائلون بأصالة الوجود يقولون بأن المصادر الاول هو وجود الصادر الاول، والقائلون بأصالة المهية يقولون بانه مهية. ولو كانت المهية مثل الوجود اصيلاً،

لزم ان يكون الصادر الاول الوجود والمهية معاً، وهو مناف مع ما التزموا به من استحالة صدور الكثير عن الواحد. (آملی ۲۶)

### نفس تحقق المهية ۵/۴۳

لانّ ما به تذوت المهية حينئذ كونها وتحققها ، لا الوجود ، والوجود كون نفسه وتحققه. (سبزواری ۹-۱۰)

لان المهية حينئذ موجودة بخیال ذاتها، والوجود موجود بنفسه، فيكون الوجود امرأ ينضمّ الى المهية، لانفس تحققها. (آملی ۲۶)

وغير ذلك من التوالی الفاسدة ۵/۴۳

كعدم انعقاد الحمل بينهما حينئذ؛ ومثل لزوم الثبوتية النفس الامرية الخارجية ، لان الوجود الحقيقي نور، والمهية ظلمة، والمفروض انهما موجودان متّصلان. (سبزواری ۱۰)

بل اختلفوا على قولین ۶/۴۳

اعلم أن الوجودات ، وإن لم يكن اختلاف بينها بذواتها إلا بالشدة والضعف والغنى والفقر...، لكن يلزمها، بحسب كل مرتبة من المراتب، أوصاف خاصة هي المسماة بالماهيات ، كمراتب نور الشمس حيث وقعت على الزجاجات وانصبغت بألوانها ، وفي نفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها إلا بشدة اللعان ونقصانه .

فن قصّر نظره على الألوان المختلفة ووقف معها، توهم أنها أمور حقيقية، واحتجب بها عن حقيقة النور ، كن ذهب الى أن الماهيات أمور حقيقية متّصلة والوجودات أمور انتزاعية .

ومن شاهد الألوان وعلم أنها من الزجاجات ، ولا لون للنور في نفسه، ظهرت له حقيقة النور، كن ذهب الى أن مراتب الوجودات التي هي لمعان النور الحقيقي أمور حقيقية منصبة بصيغ الماهيات المتخالفة الامكانية. (هيدجی ۹۱-۹۲)

### ان الأصل في التحقق هو الوجود ۷/۴۳

معنى اصالة الوجود انه كما ان للفظ الانسان مثلاً مفهوماً واحداً ، وهو المعبر عنه

بالحيوان الناطق ، وبازاء هذا المفهوم حقيقة وهو الانسان الخارجى ، كذلك للفظ الوجود مفهوم واحد بديهي ، ولهذا المفهوم حقيقة ، وتلك الحقيقة هي التي ينشأ بها الآثار المترتبة على المهيئات ، وصرف تلك الحقيقة موجودة بنفس ذاتها ، والماهيات موجودة بها .

فمعنى قولك « مهية الانسان موجودة » انها ثابتة بالوجود ، ويكون من قبيل وصف الشيء بجمال متعلقه ، نظير « القرطاس ابيض » ، اذ ابيضية القرطاس ليست بنفس ذاته بل هو انما ابيض بالبياض ؛ بخلاف قضية « الوجود موجود » ، فانها من باب وصف الشيء بجمال نفسه ، اذ الموجودية ثابتة للوجود بنفس ذاته ، فهو في عين كونه وجوداً موجود . . . انها [ اى : المهية ] يرائى انها موجودة ، والا فهي كسراب بقية يحسبها الجاهل انها موجودة وأما في الحقيقة فالموجودية انما هي وصف للوجود ، وان موجودية المهية ايضاً بالوجود . وذلك كالنور الذي هو مضى بنفسه والعالم مضى به ، وكالمعلومات الخارجية التي هي معلومة بالعرض ، وان معلوميتها بالصور الحاصلة منها لدى النفس ، وتلك الصور معلومة بنفس ذاتها النورية لا بصور أخرى . (آلى ٢٨)

متحد به ٨/٤٣

اذ لا يحاذيها شيء . ولو حاذاه شيء ، لم يتحدا ، لان اتحاد الاثنين المتحصّلين محال . فالمهية فانية في الوجود الحقيقي ، وهو ماء الحياة ، وهي كسراب بقية الآية . وبالفارسية : وجود بود ومهيّت نابود وبودش نمود بود . (سبزوارى ١٠)

مثل ان الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان ١٢/٤٣

وجه ضعف [ هذا الدليل ] : ان موجودية الوجود ليست بالعرض ، اى يعروض الوجود له حتى يستدعى وجوداً آخر زائداً على ذاته ، بل انما هو موجود بمعنى انه نفس الوجود ، كما ان النور مضىء بمعنى انه نفس الضوء . . . وليس اطلاق الموجود على الوجود بمعنى مغاير لمعناه الذي يطلق على غير الوجود ، حتى يكون معناه ، اذا اطلق على الوجود ، انه عين الوجود ، واذا اطلق على المهية ، بمعنى انها ذو وجود ، لكى يكون الموجود في الاستعمالين ، اى عند اطلاقه على الوجود واطلاقه على المهية ، من قبيل استعمال المشترك او من باب

الحقیقة والمجاز. بل انما هو فی الاطلاقین بمعنى واحد ، وان التفاوت ينشأ من ناحية الموضوع (آملی ٢٨)

بنفس ذاته ١٣/٤٣

كالضوء ، فانه مضئ بذاته ، وغيره مضئ به ؛ وكالعلم ، فانه معلوم بذاته ، وغيره معلوم به ؛ وكالكلمات المنطقی ، كلی بذاته ، والطبیعی كلی به ؛ وكالاضافه مضافة بذاتها ، وغيرها مضاف بها . ونظائرها كثيرة . (سبزواری ١٠)

فلولم يكن الوجود متحققاً بل المتحقق هي المهية ٢-١/٤٤

هذا البرهان مبني على ما هو التحقيق في باب الوجود الذهني من ان الاشياء بأنفسها لا بأشباحها توجد في الذهن ، وانما التفاوت بين الخارجي وبين الذهني بترتيب آثار الشيء عليه في الخارج دون الذهن ، بتفاوت الوجودين دون الموجودين . فهية الشمس هي هي بعينها في الخارج والذهن . فكما ان الشمس الخارجية فرد من مهية الشمس ، فكذلك الشمس الذهنية فرد آخر من مهيتها ، الا انها شمس ذهنية . وترتيب آثار الشمس على الفرد الخارجي ، من فعل النهار والاضائة والحرارة ، دون الفرد الذهني ، بواسطة تفاوت النشاطين واختلاف الوجودين ... فالتفاوت بين الشمس الخارجية والذهنية كالتفاوت بين زيد وعمرو ، الا ان زيدا وعمرواً كلاهما فردان خارجيان ، والشمس الخارجية والذهنية متفاوتتان في كون احدهما خارجية والاخرى ذهنية . (آملی ٣٠-٣١)

وهي محفوظة ٢/٤٤

والا ، لم يكن الصورة الذهنية علماً بالخارجية ، لوجوب التطابق بين العلم والمعلوم ، كما في الكلى وفردة ، وفي الفردين الذهني والخارجي ، من جهة تمام الذات المشتركة ؛ وايضاً لم يكن لشيء واحد نحو ان الوجود ، وغير ذلك من المحذورات . (سبزواری ١٠)

لزوم السبق في العلية ٤/٤٤

ان العلة متقدمة على المعلول تقدماً بالعلية مع لزوم اجتماعهما معاً في الزمان .  
فالحركة القائمة باليد التي هي علة لحركة المفتاح ، مع لزوم اتحاد زمانها مع زمان

حركة المفتاح ، متقدم على حركة المفتاح... [هذه المقدمة] مع وضوحها مسلمة عند الجميع.  
(آملى ٣١)

### لايجوز التشكيك فى المهية ٦/٤٤

لأنه [لو جاز التشكيك فى الماهية] ما به التفاوت. إن كان داخلاً فى ماهية الأشد مثلاً ، لم يتحقق اشتراك الأضعف فيها [أى فى تلك الماهية] لانتفاء بعض الأجزاء. وإن لم يكن داخلاً فيها [أى فى ماهية الأشد] لم يتحقق التفاوت [أى تفاوت ماهية الأشد والأضعف] فيها [أى فى الماهية] ؛ بل كانت فى الكل على السواء. فالخصوصية التى فى نور الشمس دون القمر ، إن كان من ذاتيات الضوء ، لم يكن ما فى القمر ضوءاً. والا لم يكن تفاوت النورين فى نفس الماهية. (هيدجى ٩٣)

هذه المقدمة ثابتة جلية ، وإن أنكرها الشيخ الاشرافى القائل بأصالة المهية. (آملى ٣٢)

### علية الهيولى والصورة للجسم ٧/٤٤

فان الجسم مركب منها ، والمركب معلول لأجزائه ، فالهيولى علة مادية والصورة علة صورية. والهيولى والصورة والجسم مشتركات فى المهية الجوهرية ، اذ الجوهر جنس لها جميعاً. ومع أصالة المهية يلزم إما انتفاء تقدم الجزء على الكل ، وإما ثبوت التشكيك فى المهية الجنسية ، وكلاهما محال. (آملى ٣٢-٣٣)

### وقد جمع جم غفير ١١/٤٤

يعنى هذا البرهان يتم للرد على من جمع بين أصالة المهية وبين نفي التشكيك فى المهية ، كجم غفير من القائلين بأصالتها. وأما من يقول منهم بثبوت التشكيك فى المهية كشيخ الاشراف وبعض آخر من القائلين باعتبارية الوجود ، فهذا البرهان لا ينفع شيئاً. (آملى ٣٣)

### وعلى القول باصالته ١٢/٤٤

إذا كانت نار علة لنار أخرى [مثلاً] ، فع اصالة الوجود ، مهية نار العلة هى بعينها نار المعلول ، والترتب بينهما بتقديم العلة على المعلول بالوجود. والوجود مما يقع فيه التشكيك. فيكون الوجود المتقدم علة والوجود المتأخر معلولاً.

ومع أصالة المهية واعتبارية الوجود، لا يصح جعل التقدم والتأخر في الوجود. فيجب  
إما الالتزام بانتفاء الترتب بينهما... وإما الالتزام بثبوت التشكيك في المهية، بكون المتقدم  
مهية نار العلة والمتأخر مهية نار المعلول. (آملی ۳۲)

وان كانا مهية ۱۲/۴۴

الفرد الجلي ان المتقدم والمتأخر وما فيه التقدم والتأخر في الوجود الحقيقي واحد.  
(سبزواری ۱۰)

ما فيه التقدم والتأخر ۱۳/۴۴

ما فيه التقدم والتأخر هو الامر المشترك بين المتقدم والمتأخر الذي منه شيء في المتقدم  
وشيء في المتأخر؛ ويكون منه شيء للمتقدم وليس للمتأخر، ولكن ليس للمتأخر منه شيء  
الا وهو حاصل للمتقدم، وهو المسمى بالملك. (آملی ۳۳)

هو الوجود الحقيقي ۱۳/۴۴

وهو مما يتفاوت بذاته كمالاً ونقصاناً وتقدماً وتأخراً وافتقاراً وغنى. والماهيات،  
سواء كانت ذاتيات أو أعراض، لا تقبل التشكيك والتفاوت إلا بواسطة وجوداتها  
الخاصة. فالنور، مثلاً، لا يتفاوت في مفهومه، وانما يتفاوت الأنوار الخارجية التي هي  
وجودات محضة.

وانما قيد الوجود بالحقيق لأن مفهومه الكلي كسائر المفاهيم، له وجود زائد في  
العقل. (هيدجی ۹۳)

يمكن ان يفرض فيه حدود غير متناهية ۱۶/۴۴

فان لم يمكن، بل انتهى الى حد لا يمكن ان يفرض بعده حدود، يلزم التناهي الى  
جزء لا يتجزى، وهو باطل. (آملی ۳۳-۳۴)

انواعاً ۱۶/۴۴

اعلم ان في مثل الحركة في الكيف مثلاً، المتحرك هو الجسم، وما فيه الحركة هو

انواع الكيف من البياض والصفرة والحمرة والسواد، حيث ان الجسم كان ابيض فصار اصفر، ثم احمر، ثم اسود. وهذه حركة وقعت في هذه الانواع الاربعة من الكيف.

ثم في كل نوع من هذه الانواع الاربعة مراتب تقع فيها الحركة، حيث ان الجسم كان في المرتبة الشديدة من البياض، حتى شرع في التضعف في البياض، الى ان بلغ الى اول درجة البياض، الى ان انتهى الى صفرة الشديدة، فتحرك في مراتب الصفرة الى ان انتهى الى اول درجة الحمرة...

وهذه المراتب مثل الانواع الاربعة كلها انواع مختلفة. كما ان البياض نوع من الكيف، والصفرة نوع آخر مغاير له، كذلك المرتبة الشديدة من البياض نوع من الكيف، والمرتبة التالية منه نوع آخر منه. (آملی ٣٤)

استنار للمراد ١٧/٤٤

تمامية هذا البرهان متوقفة على كون كل مرتبة من كل نوع نوعاً مستقلاً، وهو متوقف على نفي التشكيك في المهية. فهذا البرهان ايضاً إلزامي ينفع لردّ من جمع بين اصالة المهية وبين نفي التشكيك في المهية. (آملی ٣٤-٣٥)

أنواع متخالفة عندهم ١٧/٤٤-١٨

أى عند من لا يجوزون التشكيك في الماهية كالمشائين ومن تابعهم في ذلك [أى عند من يجمع بين أصالة المهية وبين نفي التشكيك - آملی ٣٤]، خلافاً لصاحب الاشراف حيث يرى أن الوجود أمر انتزاعي ذهني لا صورة له في الخارج. زعم أن الماهيات بذواتها مما يقبل التقدم والتأخر والكمال وغيرها.

أما المحققون، ومنهم صدر المتألهين والمصنف، فلما كان الوجود عندهم بذاته مما يتفاوت، وسائر المفاهيم والماهيات يلحقها التفاوت بواسطة الوجود، لم يلزمهم القول باختلاف المراتب بالنوع مع عدم تجويزهم التشكيك في الماهيات. (هيدجى ٩٤)

كان انواع غير متناهية ٢٠/٤٤

وأيضاً، لزم تتالى الآنات والآنيات. (سبزوارى ١٠)

## بـخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة ٢١/٤٤

فان تلك المراتب الغير المتناهية ، وان كانت غير متناهية حسب قابلية الحركة للانقسامات الغير المتناهية، لكنها ليست الابالقوة لبالفعل. فاللازم هو صيرورة الغير المتناهى بالقوة محصوراً بين حاصرين ، ولا محذور فيه. (آملى ٣٥)

## فانه كخيطة ينظم ٢١/٤٤

فانه وإن حصلت عند الاشتداد انواع بلا نهاية ، إلا أنها موجودة بوجود واحد اتصالى ، اذ المتصل الواحد له وجود واحد عند المشائين، كما قالوا إن السواد مثلاً من أول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية. (هيدجى ٩٤)

## فكان هنا امر واحد ٢٢/٤٤

هو الوجود الحقيقى. واما المهيئات ، فهى امور كلية معقولة، منتزعة من ذلك الوجود الواحد بشؤونه وفنونه.

ان قلت ، على هذا الدليل: هب ان بعض المراتب انواع متخالفة ، لكن لانسلّم الاختلاف النوعى فى جميعها. ولادليل عليه . ففى استحالة الفاكهة فى الالوان ، من البياض الى الصفرة ، الى الحمرة ، الى القتمة ، الى السواد. سلّمنا ان هذه الالوان الخمسة انواع متخالفة ، لكن لانسلّم ان درجات كل منها انواع متخالفة. وكذا فى استحالتها فى الطعوم ، من العفوصة الى القبض ، الى الحموضة ، الى المزيّة ، الى الحلوة ، المسلم هو الاختلاف النوعى فيها ، لا فى مراتب كل منها.

قلت: الدليل عليه عدم جواز التشكيك فى المهية. فلو كان مهية الدرجات والمراتب واحدة، وهى متفاوتة بالضعف والشدة، لزم التشكيك فى المهية النوعية الواحدة، بخلاف ما اذا كانت انواعاً متخالفة، ولكل مرتبة مهية على حدة، فلم يلزم تشكيك. (سبزوارى ١٠)

## الممتدّات القارّة وغير القارّة ٢٢/٤٤

الممتد القار هو ما يجتمع اجزاؤه فى الزمان الواحد، كالمكان ؛ وغير القار ما لا يجتمع اجزاؤه فى الزمان الواحد، كالحركة القطعية. (آملى ٣٥)



المراد به ما يرادف الوجود ٢/٤٥

لا الكون بمعنى الطبع المقابل للابداع والاختراع فى بعض الاصطلاحات، حيث يقال: عالم الكون أو عالم الكيان ، ويراد به عالم الطبيعة فحسب؛ ولا ما يطلق فى عرف المتكلمين ويراد به النسبة الى المكان، أى حصول الشئ فى الحيز، وهو الاين عند الحكماء. (هيدجى ٩٥)

بحيث يدفع توهم المصادرة ٤/٤٥

بان يقال: خروج المهيّات عن استواء نسبة الوجود والعدم بالوجود، موقوف على اصلته. وهى محل الكلام بعد. (سبزوارى ١١)

بيان المصادرة... هو ان يقال: خروج المهيّات عن استواء نسبة الوجود والعدم واللاقضية بالنسبة اليها بسبب الوجود موقوف على أصالة الوجود، اذ لو لم يكن أصيلاً، لم تخرج المهيّة بسببه عن حد الاستواء ، والمفروض ان أصالته متوقفة على كونه المخرج للمهيّة عن حد الاستواء. (آملى ٣٦)

باتفاق الفريقين ٤/٤٥

[اى] القائل بأصالة المهيّة والقائل بأصالة الوجود. (آملى ٣٦)

المهيّة من حيث هى ليست آلاهى ٥/٤٥

اذ، كما ان الوجود غير العدم ، والعدم غير الوجود ، وهما غير المهيّة ، كالبياض ، وكلّ غير ليس فى مرتبة ذات الغير الآخر، فليس البياض فى مرتبة ذات الوجود والعدم. فكذلك الوجود والعدم ليسا فى مرتبة ذات البياض . فالبياض ليس موجوداً ولا معدوماً ، اى ليس شئ منها عينه ولا جزءه. (سبزوارى ١١)

ان الوجود ليس نفس المهيّة بحيث يكون حملة على المهيّة اوليا ، مثل : الانسان انسان ، ولا جزء من المهيّة حتى يكون ذاتياً لها ، مثل الحيوان والناطق بالنسبة الى الانسان؛ بل هو خارج عن المهيّة ، عارض عليها .

فالمهيّة ، من حيث هى ، اى فى مرتبة المعروضية للوجود ، ليست الانفسها، لانها عين الوجود او العدم، ولا ان الوجود او العدم مأخوذ فى ذاتها على نحو الجزئية. (آملى ٣٦)

## حیثیة مكتسبة ۸/۴۵

[ ان المهیة ] اذا كانت فی مرتبة ذاتها غیر مستحقة للموجودیة ، فهی فی مرتبة ذاتها لا موجودة ولا معدومة ، فلاحالة یجب ان یكون استحقاق حمل الموجودیة علیها من جهة اكتسابها شیئاً من الجاعل .

فالقائلون بأصالة الوجود یقولون : ما یكتسبه من الجاعل هو الوجود ، فهی تنصبغ بصبغ الوجود الذی هو صبغة الله ، وبه تخرج المهیة عن حد الاستواء وبه تستحق بالموجودیة . والقائلون بأصالة المهیة یقولون : ما یكتسبه من الجاعل هو المعبر عنه بالحيثیة المكتسبة من الجاعل ؛ فبتلك الحيثیة المكتسبة تخرج عن حد الاستواء . فیستل عنهم : ما هذه الحيثیة المكتسبة ؟ فان كان لها ما بازاء ، أعنی امر متأصل ، فهذا هو الذی یعبر عنه القائل بأصالة الوجود بالوجود ، أی شیء اصیل له ما بازاء فی الخارج ، منشأ لخروج المهیة به عن الاستواء ، سواء سمی بالوجود أو بالحيثیة المكتسبة . . .

وان لم یكن له ما بازاء ، ولم یحصل من قبل انتساب المهیة الى الجاعل شیء متأصل یعبر عنه بالحيثیة المكتسبة ، بل حال المهیة بعد الانتساب الى الجاعل كحالها قبلها فی انها هی من دون زیادة شیء عن ذاتها ، فیلزم ان تكون ، من حیث هی ، مستحقة لحمل الموجود علیها . وهذا معنی الانقلاب . ( آملی ۳۶-۳۷ )

## فما به التفاوت هو الوجود ۱۰/۴۵

فهو یكون اصیلاً ، لا المهیة . وانما یكون نفس المهیة وذاتها اصیلة ، لو كانت ذاتها التي لاعلاقة لها مع الوجود والعدم ، مصداقاً لحمل الموجود ، مع قطع النظر عما به التفاوت . لان تلك الذات هی ذات المهیة ، ونفسها المفروضة اصالتها . وهذا بدیهی البطلان .

( سبزواری ۱۱ )

## اشراقیة ۱۱/۴۵

الاضافة الاشراقیة هی اشراق نور الانوار ، جلّ شأنه . واشراقه هو الوجود المنبسط ، فكان هو اصیلاً . وهذه الاضافة هی المرادة بحیثیة فاعلیة الفاعل الداخلة فی مصداق الحكم ،

بان الشئ الفلانى موجود ، عند المعتبرين من المشائين . (سبزوارى ١١)

هى الاشراق القائم بالذات و باعتبار انبساطه على الماهيات صارت كالاضافة بين الشئين . (هيدجى ٩٥)

الاضافة الاشراقية هى التى بها يتحقق طرف الاضافة ، فيكون الطرف متقوماً بها ، كاضافة النفس واشراقها الى الصور العلمية المرتسمة ، حيث ان ارتسام تلك الصور فى صقع النفس نفس تلك الاضافة وهذا الاشراق ، اذ... بتوجه النفس تتحقق الصور، لان التوجه واللاحاظ يتعلق بالصور المتحققة ، وان شئت فقل : إن التوجه والمتوجه اليه شئ واحد، وانما التفاوت بالاعتبار...

والاضافة المقولية هى التى متقومة بالطرفين، وتكون متعلقة بهما ، فوجود المضاف اليه تتحقق الاضافة.

والاضافة الاشراقية تتحقق بين العلة والمعلول، وهى اضافة اشراقية باعتبار، ونفس المعلول باعتبار آخر، وهى الوجود المنبسط ونور الرب الذى اشرق به كل شئ، أى كل مهية... وهو المراد من الحيثية المكتسبة من الجاعل والمصحح لحمل الموجودية على المهيات . (آملى ٣٧)

كالوجود الاعتبارى ١١/٤٥

أى الوجود العامّ البدئى الانتزاعى الذى يقال له الوجود الاثباتى يحمل على الماهيات فى الذهن . (هيدجى ٩٥)

لزم الانقلاب ١٢/٤٥

أى انقلاب الممكن الى الواجب الذى نفس ذاته، بلاملاحظة حيثية أخرى واعتبار أمر آخر غير ذاته ، مصداق لحمل مفهوم الوجود عليه ومستحق الحكم عليه بأنه موجود . (هيدجى ٩٥)

لان اصالتها محل النزاع ١٥/٤٥

يعنى ان اطلاق لفظ « غيره » ، وان شمل كل العدم، وهوليس مثار الكثرة ، اذ لا يميز

فيه ، ألا ان المقام يقيده بالمهيّة ، وفي اللفظ ايضاً قرينة عليها ، وهى تأنيث « انت » .  
(سبزوارى ۱۱)

واذا كان كذلك ۱۵/۴۵

أى ، كانت المهيّة مثار الكثرة . (سبزوارى ۱۲)

ولا كلمته ۱۶/۴۵

أى فعله . قال على عليه السلام : انما يقول لما أراد كونه كن فيكون ، لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع . انما كلامه سبحانه فعله . (هيدجى ۹۵)

المهيّات بذواتها مختلفات ۱۸/۴۵

هذا الاختلاف المستند الى نفس الذات ، قد يكون فى تمام الذات ، وقد يكون ببعض الذات .

وما يكون بتمام الذات قد يكون فى البسيط ، وقد يكون فى المركب .

فالاول كاختلاف الاجناس العالية مثل الكم الجنسى مع الكيف الجنسى... والثانى كاختلاف فرد من الكم مع فرد من الكيف ، والفرد من الكم مجنس بجنس الكم ومفصل بفصل المتصل مثلاً ، والفرد من الكيف مجنس بجنس الكيف ومفصل بفصل المحسوس أو غيره من الفصول ؛ فهذان الفردان مع كونهما مركبين مختلفان بتمام ذاتهما المركبة ، والاشتراك بينهما ليس الا فى كونهما عرضاً ، والعرضية ليست ذاتياً للاعراض ، والا يكون العرض هو جنس الاجناس...

والاختلاف ببعض الذات ، مثل اختلاف نوع من جنس مع نوع آخر من ذلك الجنس ، كاختلاف الانسان والفرس ، فانها مشتركان فى المعنى الجنسى الذى هو بعض من ذاتها ، ومختلفان فى معنى الفصل الذى هو بعض آخر من ذاتها . (آملی ۳۸)

وتثير غبار الكثرة فى الوجود ۱۸/۴۵-۱۹

ولذا قال العرفاء الشاخنون : « التوحيد اسقاط الاضافات » . (سبزوارى ۱۲)

واذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد ٢٠/٤٥

قد جعلنا مفاد البيت الاول عدم حصول الوحدة وعدم انعقاد الحمل فى مهيآت الموضوعات والمحمولات. واما مفاد البيت الثانى. فقولنا: « ولم يتم مسألة التوحيد » الى آخر المطلب. (سبزوارى ١٢)

المفاهيم ذاتيها الاختلاف ٢٣-٢٢/٤٥

ليس بين مهية ومهية أخرى علاقة ارتباطية اذا قطع النظر عن وجوديهما. (هيدجى ٩٥)

ابن أحدهما من الآخر ٢٣/٤٥

عطف على قوله « الغيرية » وتفسير لها. أى يصحح أن يقال: « ابن أحدهما من الآخر؟ ». (هيدجى ٩٥)

الهووية ٢٣/٤٥

العبارة «أين احدها من الآخر» تستعمل فى بيان اختلاف شىء مع شىء آخر، كما ان عبارة «الهووية» تستعمل فى مقام اتحادهما...

« لم يحصل الاتحاد الذى هو الهووية » يعنى... لم يحصل الاتحاد الذى هو المناط فى الحمل الشائع الصناعى، اذ الحمل لابد فيه من تغاير حتى يجعل احد المتغايرين موضوعاً والآخر محمولاً، ضرورة انه لو لم يكن تغاير واثنية لا يعقل الموضوع والحمل... ومن اتحاد حتى يحمل احدهما على الآخر، اذ حمل احد المتغايرين من جميع الوجوه على الآخر ممتنع.

فالتغاير فى الحمل الشائع فى الذات، بمعنى ان مهية الموضوع مغايرة لمهية المحمول، كالانسان ضاحك، او الحيوان ناطق... والاتحاد فى الوجود، حيث ان المحمول موجود بعين وجود الموضوع بمعنى ان وجوداً واحداً له مرتبتان؛ فهو، من حيث هو، يكون واحداً، والموضوع موجود به لكن بمرتبة منه، والمحمول موجود ايضاً به لكن بمرتبة أخرى... هذا يتم لو كان الوجود اصيلاً لا اعتبارياً، اذ مع اعتباريته، لاجهة وحدة بين

المتغايرين حقيقة. (آمل ٣٩-٤١)

## لایکون بین الواجبین المفروضین ۱/۴۶

حیث یقول المشکک: لم لایجوز ان یکون هناك واجبان متخالفان بتمام ذاتیهما البسیطتین، ویکون مفهوم الوجوب لازماً لهما، محمولاً صادقاً علیهما؟ فلا یمکن دفعه بلزوم التركیب مما به الاشتراك وما به الامتیاز، ولا بلزوم الاحتیاج فی تعین کل منهما، الی امرزائد علی ذاته، لانها مشترکان فی حقیقة الوجود أو الوجوب، بمعنی شدة الوجود وتأکده. فلا بد من امر مختص بكل واحد منهما. فیلزم ما ذکر. اذ المفروض ان الوجود اعتباری، فلا یمکن ان یکون ذات الواجب الّا المهیة، لان الشئ، إمّا المهیة أو الوجود. و امر الاصاله فی الموجودیه یدور علیها. واذ ابطال ان یکون ذات الواجب تعالیٰ هو الوجود لاعتباریه، بقيت المهیة لاصالته. والمهیة مثار الاختلاف، فلا غرو ان یکونا مہیتین بسیطتین ممتازتین بذاتیهما، متعینین بذاتیهما ایضاً. و لیس وجودهما وجوبیہما، الّا انّهما بذاتیهما ینتزع منهما مفهوم الوجود والوجوب، بخلاف ما اذا کان الوجود اصیلاً. وکان ذات الواجب تعالیٰ من الشئین، الوجود الحقیقی والنور الاقهر الابر الغنی. فاذا فرض اثنب، وکان کل منهما وجوداً حقیقیاً، والوجود سنخ واحد، لزم المحذور المذكور قطعاً. ولا یمکن کون الوجودین متخالفین بتمام ذاتیهما البسیطتین، لان مقابل سنخ الوجود هو العدم، ومقابل سنخ النور هو الظلمة. فاذا کان احدهما هو الوجود، وهو بسیط، وهو طرد العدم، ولا حیثیة اخرى فیہ، وکان الآخر بسیطاً ومقابلاً له، کان عدماً. وایضاً، بعد ما ثبت الاشتراك المعنوی فیہ والسنخیة، وادعی جمع من المحققین بداهة الاشتراك، کیف یتطرق احتمال الاختلاف بتامی الذات البسیطة فی الوجود الحقیقی؟ (سبزواری ۱۲-۱۳)

## ولاتوحد الصفات ۳/۴۶

قد ادرجناه فی النبی الاول فی النظم، لان صفاته عین ذاته. (سبزواری ۱۳)  
المحتملات فی باب الصفات ثلاثة.

الاول: کون صفاته تعالیٰ مغایرة لذاته وکل مع الآخر، مصداقاً ومفهوماً، إما مع قدم الصفات (قول الأشاعرة)، وإما مع حدوثها (مذهب الکرامیة).

الثانى: كون صفاته تعالى متحدة مع ذاته وكل مع الآخر ، مفهوماً ومصداقاً...  
 الثالث ، وهو مختار المحققين وعليه أصحابنا الامامية... ، ان صفاته متحدة مصداقاً  
 ومتغايرة مفهوماً... ولا يخفى انه [اى اتحادها المصداق] لا يتم الا على القول بأصالة الوجود.  
 (آملى ٤٠-٤١)

توحيد فعل الله ٩/٤٦

ان فعله تعالى، على أصالة الوجود ، شئٌ واحد، وهو الوجود الظلى المنبسط والنفس  
 الرحمانى والحق المخلوق به ، وهو واحد بالوحدة الحقة الحقيقية الظلية... .

وأما على أصالة المهية ، فالصوادر هى نفس المهيئات بذواتها المتخالفة. (آملى ٤١)

أينما تولوا فثم وجه الله ١٢/٤٦

البقرة ١١٥/٢

وما أمرنا الا واحدة ١٣/٤٦

القمر ٥٠/٥٣

الوجود الذى يدور عليه الوحدة ١٤/٤٦

ان الوجود والوحدة متغايران مفهوماً ومتحدان مصداقاً . فبالنظر الى مفهوميهما ،  
 يدور كل مع الآخر، أى كل ما صدق عليه الوجود يصدق عليه الوحدة؛ وبالنظر الى مصداقيهما،  
 يكون احدهما عين الآخر .

فقوله « الوجود الذى يدور عليه الوحدة » ناظر الى تلازمهما المفهومى فى الصدق ،

وقوله « بل هو عينه » ناظر الى اتحادهما فى المصداق. (آملى ٤١-٤٢)

وهو الجهة النورانية ١٥/٤٦

كما قال المتألهون: فى كل ممكن جهتان: جهة نورانية وهى الوجود ، وجهة ظلمانية

وهى المهية . (سبزوارى ١٣)

ومشيته ورحمته وغيرها ١٦/٤٦

فى الحديث: «ان الله خلق الاشياء بالمشية ، والمشيّة بنفسها» . وفى الدعاء: «اللهم انى

أستلک برحتک التي وسعت کل شیء». و غیرها ، حیوته الساریة فی کل شیء ، وجوده ، واحسانه ، وصنعه ، وفیضه و غیرها . (سبزواری ۱۳)

### اشترک الوجود ۱/۴۷

اتفق جمهور المحققین علی أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بین الوجودات. و خالفهم فیہ أبو الحسن الأشعری و أبو الحسن البصری ، و ذہبا الی أن وجود کل شیء عین ماهیته ، ولا اشتراك الا فی لفظ الوجود.

قال شارح المقاصد ، إن القول بكون اشتراك الوجود لفظياً بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف الی الانسان غیر مفهوم الوجود المضاف الی الفرس ، ولا اشتراك بینهما فی مفهوم الوجود مکابرة و مخالفة لبديهة العقل. (هیدجی ۹۶)

### هذه المسألة من امهات مسائل الحکمیة ۲/۴۷

اذ علیها یدور علم التوحید ، لانه اذا ثبت ان للوجود مفهوماً واحداً ، و قد ثبت ان له معنونا بمقتضى اصالته ، ثبت ان لافراد له ، يكون لها بینونة عزلة ، فضلاً عن ان يكون له انواع متباينة . لان الجنس والنوع من أقسام المہیة ، لا الوجود . و الافراد التي لها بینونة عزلة ، فی اية طبيعة من الطبائع المتأصلة ، تتحقق انما هی بلحوق عوارض متأصلة ، و اجانب و غرائب ، هی ضما ثم اصيلة ، لكن معنون الوجود لاثانی له متاصلاً ، ولا باين عنه بینونة عزلة . و انما اجانبه و غرائبہ العدم و المہیات . و العدم نقي محض . و المہیة اعتباریة ، و لاشیثیة وجود لها . و المراتب التي قلنا بها للوجود ، بینها السخیة . و مابه الامتیاز فیها ، عین ما به الاشتراك . فہی غیر مصادمة لوحدة الحقیقیة المشککة ، بل يؤكدها و یکشف عن سعتها و وفور جامعیتها ، لانها وحدة حقة ، و حق الوحدة . و نعم ما قبل بالفارسیة :

زلف آشفته او موجب جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد و ایضاً

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم ثمّ انه ، کما ان وحدة هذا المفهوم یکشف عن وحدة المعنون ، فبینهما مطابقات



اخرى<sup>١</sup>، فهنا البداهة وهناك النور والظهور، وهنا العموم وهناك السعة والانبساط، وهنا اول الاوليات في الذهن وهناك اول الاوائل في الخارج، وغير ذلك. فهذا، وان كان وجهها من وجوه المعنوي، لكنه كالذاتي له. ونسبته اليه كنسبة مفهوم الانسان الى الانسان الحقيقي.

(سبزواري ١٣-١٤)

اشترك الوجود معنى<sup>٦/٤٧</sup>

في مصداق الوجود احتمالات. (١) ان يكون نفسه المهية وعينها مصداقاً له، أى لم يكن وراء المهية شئ يصدق عليه الوجود؛ وهذا مذهب القائلين بأصالة المهية واعتبارية الوجود، وان الوجود في كل مهية عين تلك المهية، وحينئذ فكل مهية موسومة باسمين، اسم خاص مثل الانسان والفرس... واسم مشترك في الجميع، وهو الوجود... وهذا مناسب مع القول بالاشتراك اللفظي...

(٢) ان يكون الوجود جزء المهية. وهذا الاحتمال يجمع مع الاشتراك المعنوي بان يكون معنى واحد جزء للمهيات، نظير الحيوان الذي هو جزء من انواعه كالفرس والبقر ونحوهما، ومع الاشتراك اللفظي بان يكون ماهو الموسوم بالوجود الذي هو جزء من كل مهية مغايراً بحسب الذات في كل مهية مع ماهو جزء من مهية اخرى...

(٣) ان يكون ماهو مصداق الوجود امراً زائداً على المهية، لا عينها ولا جزء منها، ويكون في كل مهية امراً مختصاً بتلك المهية بحيث يكون الوجود الزائد على مهية الانسان مغايراً مصداقاً مع الوجود الزائد على مهية الفرس... فهذا يساوق الاشتراك اللفظي.

(٤) ان يكون مصداق الوجود شيئاً واحداً، وامراً فardاً، زائداً على الجميع، وهذا هو القول بالاشتراك المعنوي. (آمل ٤٤)

صلوح المقسم ٧/٤٧

أى كونه قابلاً للقسمه. ف«المقسم» مصدر ميمي. (هيدجي ٩٦)

نقيض الواحد واحد ١١/٤٧

معناه أنه لا يمكن أن يكون أحد طرفي التناقض مفهوماً واحداً والطرف الآخر

مفهومات متعددة، كل منها نقيض للطرف الأول، لا مكان خلوة الموضوع عنها بأن يكون واحد آخر من تلك المفهومات. ولما كان مفهوم العدم واحداً، فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد، لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعها عن الوجود بمعنى آخر. واللازم باطل قطعاً . (هيدجى ۹۶)

### والالزال ۱۵/۴۷

ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصية أو مختص بها ذاتيا كان ام عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها. اما على الاول فلان التردد في الخصوصية يكون عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصية واما على الثاني فلان التردد في شئ\* يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً الى آخر ماقاله في الشوارق. (هيدجى ۹۷)

ولا يرتفع الاعتقاد بانه موجود ۲۰/۴۷

لان الاثر، اذا كان موجوداً، كان المؤثر موجوداً، لاحالة. فالحرارة، اذا كانت في الماء موجودة، كانت علتها موجودة البتة. ولا يبدل الاعتقاد بوجود العلة بالتردد في خصوصياتها، من النار والشمس والحركة. (سبزواری ۱۴)

سزيهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم الآية ۳/۴۸

الأحقاف ۲۲/۴۱

في كتابه التكويني ۷/۴۸

كتاب الله تعالى تدويني، هو ما بين الدفتين، وتكويني، وهو آفاق وانفسي. والآفاق كتاب الحو والاثبات، والكتاب المبين، وام الكتاب - «يمحو الله ما يشاء ويثبت، وعنده ام الكتاب» «ولارطب ولا يابس الا في كتاب مبين». والانفسي، عليّني وسجّيتي - «ان كتاب الابرار لنى عليّين، وان كتاب الفجار لنى سجيّين». (سبزواری ۱۴)

موافقة الوجود الكتبي واللفظي ۸/۴۸

أى موافقة كل منهما لكل من الوجود الذهني والعيني. (هيدجى ۹۷)

## والحال ان السخية ١٢/٤٨

كيف لا ؟ وعلة الوجود وجود ، وعلة العدم عدم ، وعلة المهية مهية .  
(سبزواری ١٤)

هذا مبنى على كون الجاعلية والمجوعية في الوجودات ، وكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بنفسها ، كاملة ناقصة ، واجبة ممكنة ، غنية محتاجة ، شديدة ضعيفة ، متقدمة متأخرة — كل ذلك بنفسها ، كما هو مذهب الحق .

أما بناءً على كون الجاعلية والمجوعية بين الماهيات، على ما استقرّ عليه رأى المتكلمين، أو بين الوجودات، وتكون هي حقائق متخالفة ، كما ذهب اليه أتباع المشائين، فلا بد من المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول . (هيدجى ٩٧)

## من شرائط العلية والمعلولية ١٢/٤٨—١٣

وإلا لكانت نسبة المعلول الى العلة الى غيرها على السواء . (هيدجى ٩٧)

## بعض مصاديقه ١٤/٤٨—١٥

هو وجود الواجب . (هيدجى ٩٧)

## عدة ومدة وشدة ١٥/٤٨

تفصيل لمطلق الانهاية ، سواء كانت الانهاية الفوقية أو التحتية ، لكن على سبيل التوزيع ، بان يكون العدة والمدة للتحتية ، والشدة للفوقية .  
فالانهاية المدية ، كالعقول الكلية .

والعدية ، كصورها العلمية ، وكالفلك عند الحكماء ، فعدة فعلياته وآثاره غير متناهية ، بل عدة افراد كل نوع غير متناهية تعاقبية ، وكالنفوس الناطقة ، كما قال الحكماء في منطقياتهم : ان الكلى "الغير المتناهى الافراد ، المجتمع في الوجود ، كالنفوس الناطقة . فالنفوس الناطقة المفارقة ، لها مجموعات غير متناهية ، وكل مجموع منها غير متناه ، اذ في كل وقت ، لها مجموع غير متناه ، غير المجموع الذى قبله ، اذ بانضمام مجموع متناه من النفوس المفارقة عن الابدان الى المجموع الاول الغير المتناهى ، يحصل مجموع آخر غير متناه .

واما اللانهایة الشدّیّة ، فعدم نهایة شدة نوریه نورالانوار - بهر نوره وقدرته -  
ولک ان تعتبر التفصیل فیما لا یتناهی الواقع فیما تحت. فاللانهایة العدیّة والمدیّة فیہ  
ظاهر. واما الشدّیّة ، فلانّہ للمجموعات الغیر المتناهیة من النفوس الناطقة المفارقة الّتی  
مضت انوار غیر متناهیة، لانها الانوار الاسفہدیّة الّتی هی مطالع الاشعة العقلیّة، ممّا  
فوقها ، ومن کلّ علی کلّ منها ، اذ لاحجاب فی المفارقات. فیحصل من ترامیها فی عالم  
الملکوت شدة نوریّة غیر متناهیّة . ثمّ العقل الکلّی جامع لجميع تلک الانوار. بمصدق  
واحد بسیط . فهو اشدّ نوریّة منها ، لانّ التور القاهر فوق الانوار المدبّرة . ونور الانوار  
- جلّ جلاله - فوق الانوار القاهرة والمدبّرة . فهو فوق ما لا یتناهی شدة ایضاً، بما  
لا یتناهی شدة .

واذا عرفت اقسام اللانهایة ومواردها، فلکلّ ممّا لا یتناهی فی الموضعین ، ثلثة اقسام.  
فاضرب الثلثة فی الثلثة. واستخرج الامثلة ، الصحیح و غیره<sup>(۱)</sup>. والصحیح منها ستة، لانّ  
اللانهایة العدیّة فیما فوق مع الثلث فیما تحت ، ایضاً صحیحة. اذ فی العلم التفصیل ، جاءت  
الکثرة کم شت ، والاسماء الحُسْنیٰ ولوازمها من الاعیان الثابتة ، غیر متناهیة. بل قال  
المشاوّن: النشأة العلمیّة فسیحة جدّاً. وقال انکسیمانس: الصور عند الواجب بالذات غیر  
متناهیة. (سبزواری ۱۴-۱۵)

قوله: « عدة ومدة » قید وتمیز لما أُضيف الیه « فوق » .

وقوله: « شدة » تمیز للمجرور بباء فی قوله: « بما لا یتناهی » .

والمعنی : فوق ما لا یتناهی عدة ومدة بما لا یتناهی شدة ، اذ لو كانت الثلثة قیوداً  
للمضاف الیه ، لزم فساد المعنی ، لأنّ ما لا یتناهی عدة ومدة وشدة لا یكون فوقه شیء\* .  
وکذا یفسد المعنی ، لو كانت الثلثة قیوداً للمجرور ، لأنه اذا کان الفوقیّة بما لا یتناهی فی  
العدة والمدة والشدة ، لا تكون تحتہ ایضاً ما لا یتناهی .

فکان الأولى ان یقول: « فوق ما لا یتناهی عدة ومدة بما لا یتناهی شدة » ، أو یقول:

« فوق مالایتناهی بمالایتناهی شدة » بدون ذکر العدة والمدة .

وما لایتناهی مدة: کالعقول الكلية. ومالایتناهی عدة کصورها العلمية وکالنفوس الناطقة عندالحکماء. ومالایتناهی شدة: کنوریة نورالأنوار. (هیدجی ۹۷-۹۸)

وغيره ۱۵/۴۸

هو وجود امکانات. (هیدجی ۹۸)

لا أصلاً وشيئاً ۱۶/۴۸

المراد بـ« الشئ » هنا: ماهو مصطلح المتکلمين ، أعنى المقرّر الثابت فی الخارج منفکاً عن الوجود. وأما « الشئ » اللغوی، وهو ما یصحّ ان یعلم ونخبّر عنه، فیعمّ المعدومات والممتنعات. (هیدجی ۹۸)

ومثله القول بالصفات ۲۲-۲۱/۴۸

حاصله: انا اذا قلنا انه تعالى موجود أو واحد أو عالم... فلا یخلو (۱) إما ان نفهم من موجود الذی یطلق علیه معنی الموجود عند اطلاقه علی زید فی قولنا : زید موجود ، والسماء موجود والشجر موجود، وغير ذلك ؛ واما (۲) ان نفهم منه نقیض مانفهم منه عند اطلاقه علی زید والسماء والارض؛ واما (۳) ان لانفهم منه شيئاً...

فعلی الاول، فقد جاء الاشتراك... وعلی الثاني یلزم ان نطلق المعدوم علیه تعالى عن ذلك علواً كبيراً؛ وعلی الثالث یلزم تعطیل عقولنا عن ادراك معانی اسمائه وصفاته. والخصم یلتزم بالتالث ویقول بالتعطیل. (آملی ۴۹-۵۰)

من باب اشتباه المفهوم بالمصداق ۲-۱/۴۹

یعنی انهم، لما سمعوا انّ الوجود مشترك فيه ، ظنّوا انّ هنا حقيقة منبسطة علی الوجود الخارجی. ولم یفهموا انّ الکلتی الطبیعی الموجود فی الخارج موجود بعین وجود الشخص. فکیف مفهوم الوجود الذی لا موقع له الا الذّهن ؟ ولم یعلموا انّ فی جمیع الموارد للاشتراك المعنوی ، المفهوم هو المشترك فيه ، والمصادیق هی المشتركات<sup>(۱)</sup>. (سبزواری ۱۵-۱۶)

### زیادة الوجود علی المهمة ۱/۵۰

أی مغایرته لها بمعنى أنه ليس نفسها ولا جزئها ، فإن المغایرة ، وان كانت شاملة للجزئية أيضاً ، إلا أن المراد هنا المغایرة الخاصة نظراً الى الأدلة التي ذكروها .

لا يخفى أن العينية أخص من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك بأن يكون الوجود في كل ماهية أمراً زائداً عليها مخصصاً بها ، لا نفسها . ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص ، فلم تكن حاجة الى بحث على حدة ، إلا أن يقصد نفي العينية وابطالها صريحاً . (هیدجی ۹۸-۹۹)

### عینيته لها ذهناً ۲/۵۰

اعلم ان عينية الوجود للمهمة خارجاً هي المتفق عليها بين الكل . . . لم يقل احد بزيادة الوجود على المهمة خارجاً ، بمعنى ان يكون في الخارج وجود عارض ومهمة معروضة . ويكون عروض في الخارج . انما الخلاف في الزيادة في الذهن .

فالمخالف يزعم ان المتصور من المهمة بعينه هو المتصور من الوجود ؛ فالوجود عين المهمة ذهناً كما انه عينها خارجاً . (آملی ۵۱)

### بل ولا في حاقّ الذّهن ۴/۵۰

فان مهية البياض مثلاً ، التي جردها العقل عن مفهوم الوجود والعدم وجميع العوارض ، متحدة مع وجودها ، لان وجودها مابه يشار اليها ، اشارة عقلية . ومفهوم الوجود الذي جعله العقل منفصلاً عنها ، ليس وجوداً لها ، اذ وجود الشيء كونه وتحققه ، لا غير .

ومن هنا قال الحكيم القدوسي المحقق الطوسي — قدس سره — « ان زيادته في التصور » ، ولم يقل « زيادته في الذهن » . وقلنا : « تصوّراً » للإشارة الى انهما واحد في الذهن ايضاً . ألا ان لحاظ البياضية مثلاً ، غير لحاظ الموجودية في البياض .

ثم ان من الفروع الشائخة لهذه المسألة ، ارجاع الامكان والنقائص والكثرة ونحوها ، الى شيئية المهية . فهي جنة وقاية للوجود عن هذه . بل العدل يدور عليها ، اذ العليّات بقدر القابليات — « انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها » . فلا يسوغ للعقل

اهمال شيئية المهية رأساً. ولها برزات فى النشاط العلمية تبعاً. (سبزواری ١٦)

من شأنه أن يلاحظها ٦-٥/٥٠

ملاحظتها ، وإن كانت نحو وجود لها ، إلا أن الملاحظة غير ملاحظة الملاحظة .

فالعقل يلاحظ الماهية ، ولا يلاحظ تلك الملاحظة. (هيدجى ٩٩)

الحمل الشائع الصناعى ٨/٥٠

[هو الحمل] المعتبر فيه اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغايرهما مفهوماً ومهيةً ،

مثل «زيد انسان» . (آملى ٧٧)

وكذا التخلية ٩/٥٠

فاتها بالاولى تخلية ، لكتها بالشائع تخلية . والتجريد بالاولى تجريد ، وبالشائع تخليط . وهذا من عموم سرية نور الوجود . فكلما خلت المهية عنه ، وجدتها مخفوفة به .

نعم ، اذا نفذ نور الوجود الى المقابل ، فكيف يخلى ويغادر القابل ؟ (سبزواری ١٦)

ان التخلية بالحمل الاولى تخلية ، لكنها بالحمل الشائع الصناعى تخلية بالوجود ، اذ لحاظ الشئ معرى عن الوجود نحو وجود له كذلك ، ضرورة ان الحكم عليه بالتخلية يتوقف على تصوره ، وتصوره هو تحليلته بالوجود ، فتحليلته بالخاء المعجمة انما هو بتحليلته بالخاء المهملة ....

وكذا الكلام فى التجريد ، فان تجريد الشئ عن شئ يتوقف على لحاظه مجرداً ،

ولحاظه كذلك هو تخليطه. (آملى ٥٢)

يكفيه نفس شيئية المهية ١٠/٥٠

أى لا من حيث هى موجودة ولا من حيث هى معدومة.

اعلم ان الوجود مقدم على الماهية بحسب الواقع ، لأنه الأصل فى أن يكون حقيقة صادرة

عن المبدأ . والماهية متقدمة على الوجود بحسب الذهن ، لأنها الأصل فى الأحكام الذهنية ،

ولأن ظرف اتصال الماهية بالوجود هو الذهن . والموصوف من حيث انه موصوف مقدم

على الصفة. (هيدجى ٩٩-١٠٠)

أى يكفى فى العروض الذهني ملاحظة المهية من حيث هي هي، لا من حيث هي موجودة، ولا من حيث هي معدومة. وملاحظتها من حيث هي هي، وان كانت وجودها الذهني، الا انها وجود ذهني بهذه الملاحظة، والملاحظ، اعني ذات الملاحظ بهذا اللحاظ هو المهية من حيث هي هي، وهو المحكوم عليه بكونه معروضاً للوجود وموصوفاً به. (آملی ۵۳)

مايقرن بقولنا «لأنه» ۱۷/۵۰

إشارة الى أن الوسط هو الذى يفيد لمية اللزوم، أى به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه. (هيدجی ۱۰۰)

إذا قيل [مثلاً]: لم يكون العالم حادثاً؟ يجاب بقولك: «لأنه» متغير. فالغير الذى هو الحد الوسط فى القياس، قارن قول المجيب «لأنه»، وهو العلة للعلم بثبوت الحدوث للعالم، كما انه علة لحدوثه واقعاً ايضاً. (آملی ۵۴)

التكبير للنوعية ۲۰/۵۰

يعنى انفكاك المهية عن الوجود نوع خاص من الانفكاك، وهو الانفكاك... بملاحظة المهية من حيث هي هي بلاملاحظة شئ من الوجودين معها. (آملی ۵۴)

غير المغفول غير المغفول ۲۲/۵۰

الذى لا يكون مغفولاً، وهو المهية فى فرض تعقل مهية المثلث، مغاير للذى يكون مغفولاً، وهو الوجود فى الفرض المذكور. (آملی ۵۴)

لأنه معنى واحد ۲/۵۱

لما ثبت... أن مفهومه واحد مشترك فيه جميع الأشياء. (هيدجی ۱۰۰)

حماًلاً أولاً ۳-۲/۵۱

وهو حمل شئ على شئ متحدین فى المفهوم. (هيدجی ۱۰۰)

على هذا التقرير ۴-۳/۵۱

أى من كون اللازم اتحاد الماهيات فى مفهوم الوجود وكون حمل الوجود عليها وحمل



بعضها على بعض حملاً أولياً ، لا يمكن للخصم الالتزام به والامتناع من بطلانه ، متمسكاً بما ذهب اليه جماعة من الصوفية من وحدة الوجود . (هيدجى ١٠٠)

### وحدة الوجود ٥١/٤-٥

أى وجود الماهيات ، بل الموجود أيضاً . (هيدجى ١٠١)

### لزوم التسلسل ٥١/٦

اذ الجزء الآخر من المهية المركبة من الوجود وغير الوجود لاحالة يكون من المهيئات ، اذ هو ، بحسب التصور ، إما الوجود ، وإما العدم ، وإما المهية . لكن ليس هو الوجود . . . ولا العدم ، ولا المهية المعدومة لما عرفت من لزوم تقوم الموجود بالمعدوم . فينحصر بان يكون مهية موجودة . واذا كان جزءها الآخر هو مهية موجودة ، فيكون الوجود جزء من هذا الجزء الذى هو مهية موجودة [ فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير جزء للجزء . ] (آملى ٥٧)

### جزء للجزء ٥١/٨

واحتمال العينية للجزء ، تخصيص فى الاحكام العقلية ، مع ان الكلام على تقدير الجزئية . (سبزوارى ١٦)

### ذاتياتها الاولى والثانوية ٥١/١٠

الذاتيات الاولى كالحیوان والناطق بالنسبة الى الانسان ، والثانوية كالجسم والنامى والحساس بالنسبة اليه ايضاً . (آملى ٥٧)

### ظاهر ٥١/١١

لان اجزاء الخارجية ، مواد وصور . وتركيب المادة والصورة ، انضمامى . فوجوداتها متغايرة بالخالصة والمحلية والعلية والمعلولية ، لان للصورة علية ما للمادة . (سبزوارى ١٦)  
الركب : إما مركب خارجى مركب من المادة والصورة فى الخارج كالجسم ، وإما بسيط فى الخارج ومركب من الاجزاء التحليلية كالاغراض مثل السواد والبياض .

ثمّ المركب الخارجی التركيب من اجزائه الخارجیة ، إما اتحادی علی ما یقول به صدر المتألهین ، وإما انضمامی ، وعلیه المصنف . . . وعلی کلا التقديرین یکون جزؤه المادی مأخذاً لجنسه ، وجزؤه الصوری مأخذاً لفصله . . .

وفرض جزئیة الوجود للمهیة لا یخلو من انه إما یکون جزء خارجياً لها ، وإما یکون جزء عقلياً لها .

فعلی الاولی ، فلزوم التسلسل فی تلك الاجزاء الخارجیة ظاهر ضرورة ترتب تلك الاجزاء فی الوجود ، حیث ان الجزء متقدم علی کل المركب منه ومن غیره ، وجزء الجزء متقدم علی الجزء وهكذا . ولكن هذا الفرض ، أى کون الوجود جزء خارجياً محال عند من یرى الوجود من المعقولات الثانیة . (آملی ۵۸-۵۹)

ان كانت أجزاء عقلية ۱۱/۵۱-۱۲

ان الأجزاء العقلیة ، وإن كانت متحدة فی الوجود ، لكنها فی حدّ ذاتها متمایزة ، ضرورة کونها منحصرة فیما به الاشتراك وما به الامتیاز . وهاتان صفتان ثابتتان لها فی نفس الأمر ، لا بمجرد تعمل العقل وتحلیله . ومعنی کونها تحلیلیة أنه لا یجب کونها متمایزة فی الوجود الخارجی ، لا أن کونها أجزاء إنما هو بتعمل العقل وتحلیله نحو الأجزاء المفروضة فی المقادیر . (هیدجی ۱۰۱)

فعلی فرض کون الوجود جزء عقلياً ، علی مذهب سید المدققین من تقدم أجزاء المهیة علیها بالأحقیة بناء علی أصالة المهیة ، فیلزم التسلسل أيضاً فی تلك الأجزاء المرتبة فی مقام ذاتها بحسب الواقع ونفس الأمر ، وإن كانت الجميع موجودة بوجود واحد . (آملی ۵۹)

فهی متمایزة بحسب نفس الأمر ۱۲/۵۱-۱۳

لأن کل واحد منها غیر الآخر بالذات ، مع أنها متمایزة بحسب الوصف ، لأن بعضها مشترك وبعضها مختصّ . وهذا التمايز الوصفي لازم للذاتی لاستحالة الترجیح بلامرجح . فحصل الترتیب الذی هو شرط فی التسلسل . (هیدجی ۱۰۱)

## وهذا ملاك سبقها بالتجوهر ١٣/٥١

فان مهية الجنس والفصل سابقة في نفس تشي' مهيتها على نفس تشي' مهية النوع، مع قطع النظر عن وجودها، بحيث، لو جاز تقرر المهيات منفكة عن وجودها، لكان لتينك الميتين تقدم على المهية النوعية. ومن هذا القبيل، تقدم المهية على لازمها.

وبالجملة، الاجزاء العقلية، موجودات متمايزة، بحسب تجوهر ذواتها، ومفاهيمها حقائق متخالفة، بعلاوة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز في شئيات المهيات. فعلى اصالة المهية، هي امور متمايزة متكررة لا الى نهاية حينئذ، بخلاف ما اذا كان الوجود اصيلا، فانها تكون امورا اعتبارية، تنقطع بانقطاع اعتبار العقل. ولذا تشبثنا بلزوم التسلسل في المركبات الخارجية. (سبزواري ١٦-١٧)

أى التمايز بحسب نفس الأمر مناط سبقها بالتجوهر.

والسبق بالتجوهر يقال له السبق بالماهية. وهو تقدم علل القوام على المعلول في نفس شئية الماهية وجوهر الذات، كتقدم الجنس والفصل على النوع، والماهية على لازمها؛ في مقابل السبق بالطبع وهو السبق بحسب الوجود، فإن الواحد، اذا اعتبر فيه الوجود، فعلة ناقصة للأثنين الموجود. وان اعتبر مفهومه بالنسبة الى مفهومه، فتقدم عليه بالتجوهر. (هيدجى ١٠٢)

## على قول القائلين باصالة المهية ١٣/٥١

على اصالة الوجود واعتبارية المهية، لامتياز للأجزاء العقلية بحسب الواقع... فلا يجرى براهين ابطال التسلسل في اجزاء العقلية لعدم امتيازها بالوجود الخارجى وليست ممتازة بحسب ذواتها في نفس الامر والواقع ايضاً. فحينئذ يجب تميم البرهان في ابطال جزئية الوجود للمهية، اذا كان جزء عقلياً، بالتشبت بغير التسلسل. [فيقول]:

برهان ابطال التسلسل، وان لم يجر في المهية التى من البسائط الخارجية، ولا يمكن ابطال جزئية الوجود لها جزء عقلياً... وأما بالنسبة الى المهية التى من المركبات الخارجية كمهية الجسم، فيجرى برهان بطلان التسلسل. وذلك لان الاجزاء

العقلية في المركبات الخارجية تؤخذ من أجزائها الخارجية... والتفاوت بينها بالاعتبار، فحينئذ، لو كان الوجود جزء عقلياً لها، وكانت الأجزاء العقلية بأزاء الأجزاء الخارجية، يلزم من ترتب الأجزاء العقلية الغير المتناهية تحقق التسلسل في الأجزاء الخارجية ايضاً، بحكم العينية وكون التفاوت بينها بالاعتبار. (آملی ۵۸-۶۰)

#### على قول القائلين ۱۳/۵۱

يعني امتياز الأجزاء بحسب تجوهر ذاتها في نفس الأمر وكثرتها لا الى نهاية إنما يصحّ اذا كانت الماهية أصلاً، بخلاف ما اذا كانت اعتبارية. فيكون حينئذ امتيازها وكثرتها بصرف الفرض والاعتبار. فلا بد حينئذ في لزوم التسلسل من بيان آخر حسب مانته عليه في الحاشية. (هيدجی ۱۰۲)

#### البسائط الخارجية ۱۴/۵۱

كالعقل والنفس والأعراض. (هيدجی ۱۰۲)

#### فهى عين المواد والصور ۱۵/۵۱

أى الأجزاء العقلية عين المواد والصور الخارجية. (هيدجی ۱۰۲)

#### والتفاوت بالاعتبار ۱۵/۵۱

الفرق بين الجنس وبين المادة، وكذا بين الفصل وبين الصورة، يكون بالاعتبار. فالجزء الاعم من الشئ، اذا اخذ مع اللا بشرطية، يكون جنساً، واذا اخذ مع اعتبار بشرط لا، يكون مادة؛ والجزء المختص المادى للشئ مع اعتباره لا بشرط فصل، ومع اعتباره بشرط لا بصورة. (آملی ۵۸)

#### لزوم التسلسل في موضع ما يكفي ۱۶/۵۱

« في موضع ما » هو مورد المركب الخارجى.

يعنى اذا كان الوجود جزء عقلياً للمهية، يلزم المحذور في مهية المركب الخارجى، وهو كاف في تحقق طبيعة المحذور، وان لم يلزم في جميع أفراد ما يكون الوجود جزء منها.

هذا على مذاق المصنف . واجاب [اللاهيجى] فى الشوارق بلزوم التسلسل فى تلك  
الاجزاء ولو فى البسائط الخارجية . (آملی ۶۰)

وفى تحقيق الطبيعة ۱۷/۵۱

لان تحققها بتحقيق فرد ما ، وانتفاؤها بانتفاء جميع الافراد . (سبزوارى ۱۷)

الفرد من الوجود ۱۸/۵۱

المسمى بالوجود الخاص الذى حيثية ذاته حيثية الإباء عن العدم . (هيدجى ۱۰۲)

بحيث تكون الاضافة داخلية ۱۹/۵۱

كالحيوان المضاف الى الناطق . والفرد هو الحيوان المنضم الى الناطق ، أى المضاف  
والمضاف اليه معاً .

سيجى\* أن المعيار فى كون شئ فرداً أن يترتب عليه آثار الطبيعة المدرج هو فيها .  
والمفهوم الذهني ليس كذلك . (هيدجى ۱۰۲)

والمطلق ويعنون ۱/۵۲-۵۱

ومنه قول المولوى :

ما عدمهايم وهستها نما      تو وجود مطلق و هستى ما

(سبزوارى ۱۷)

كل منها مغاير للمهية ۳/۵۲

اشارة الى ان المراد من الزيادة فى الافراد ، المغايرة ، لان الوجود الحقيقي سنخ ،  
والمهية سنخ آخر . كيف ، وهو حيثية الاباء عن العدم وهى حيثية عدم الاباء عنه؟ وليس  
المراد هنا العروض . أو ، لما كان وجه الشئ هو الشئ بوجه ، ووصفنا الوجود العنوانى  
باحكام الوجود المعنوى ، اذ كان العنوان آلة لحاظ المعنوى ، جاز وصف المعنوى ببعض  
احكام العنوان . (سبزوارى ۱۷)

## أفراد ۴/۵۲

المسماة بالوجودات الخاصة المتماثلة عند قوم من الأولين، والمتخالفة عند المشائين.

(هیدجی ۱۰۲)

## الفيض المقدس ۴/۵۲

المعبر عنه بوجه الله في قوله تعالى: «أينما تولّوا فثمّ وجه الله». وهو المراد بالفرد

العالم. (هیدجی ۱۰۳)

## أنحاء الوجودات الخاصة ۵/۵۲

المتماثلة عند قوم من الأولين، والمتخالفة عند المشائين. وكل واحد منها هو المراد

من الفرد الخاص، لا الحصّة من المفهوم، كما أشار إليه بقوله: «التي بها يطرد الأعدام.»

(هیدجی ۱۰۳)

## ليس ذاتيين له ۶/۵۲

انما لا يكون مفهوم الوجود وحصصه ذاتيين لأفراده لان أفراد الوجود وحقيقته

بسيطة، لا تركيب فيها... فلو كان المفهوم أو الحصّة ذاتياً لأفراده بمعنى مالميس بخارج

عن حقيقته، لكان المفهوم أو الحصّة ما به الاشتراك فيما بين تلك الأفراد، فيكون لها ما به

الامتياز الذي به يمتاز كل منها عن الآخر، فيلزم التركيب. (آملی ۶۱)

## انما الذاتى هو المفهوم العام للخصص ۶/۵۲-۷

ذلك لان الفرق بين المفهوم والخصص هو ان الحصّة مركبة من نفس المفهوم

المضافة الى المهية بحيث تكون الاضافة كالمعنى الحرفى داخلية والمضاف اليه خارجاً، ويكون

المفهوم جزء منها، فيصير ذاتياً لها بمعنى مالميس بخارج عن حقيقتها. (آملی ۶۱)

فمفهوم الوجود داخل في حصصه، وهما خارجان عن الوجودات الخاصة. والوجود

الخاص عين الذات في الواجب، وخارج زائد فيما سواه. (هیدجی ۱۰۳)

### يقولون بالعينية ۷/۵۲

يقولون بالعينية... بمعنى أنه ليس هينها وجود عام ولا حصّة ولا فرد غير المهية ،  
فيكون شيئاً واحداً يعبر عنه تارة بالمهية واخرى بالوجود. (آملی ۶۱-۶۲)

### أى ليس هينها وجود ۷/۵۲

أى ، لا يقولون: هينها وجود، ومع ذلك اتحد مع المهية ، لانه اتحاد الاثنين. وهو  
باطل. بل كما نقول: الواجب تعالى مهيته وجود، اى ليس له مهية سوى الوجود الحقيقى  
البحث، كذلك يقولون: وجود الممكن مهيته، أى ليس له وجود سوى مهيته (سبزوارى ۱۷)

### المطابق ۲/۵۳

— بفتح الباء — كما ان القول بالمطابق — بالكسر — يوصف بالصدق، والمطابقة من  
الطرفين. (سبزوارى ۱۷)

إذا اخبرت عن قيام زيد بقولك: زيد قائم ، وكان فى الواقع ايضاً قائماً، يكون  
قولك « زيد قائم » مطابقاً للواقع. وحيث كانت المطابقة من باب المفاعلة، كان الواقع ايضاً  
مطابقاً لهذا القول...

فالقول، من حيث انه مطابق، يكون صدقاً، وهو من حيث انه مطابق، يكون  
حقاً. فالصدق والحق كلاهما صفتان للقول لكن باعتبارين. (آملی ۶۲)

### لكنّا اذا قلنا انه حقّ ۵/۵۳

لما كان عدم تطرق البطلان هو الدوام ، والدوام اعم من الوجوب الذاتى ، كما فى  
العقل الكلى ، بل كما فى الفلك ، عند الحكماء ، اشار الى معنى آخر للحق، وهو الواجب  
بالذات الذى اليه ينتهى كل واجب بالغير، وكل شئ ما خلا باطل، وهى المهيئات التى  
ليس الوجود عيناً لها ولا جزء ، وانما هو ودیعة فيها .

وما الروح والجثمان الا ودیعة ولا بدّ يوماً ان تردّ الودائع

والوجود من صقع الحق تعالى'. (سبزوارى ۱۷-۱۸)

## وجود کل باطل ۶/۵۳

قال الغزالی فی الاحیاء: کل ما لا قوام له بنفسه وانما قوامه بغيره، فهو باعتبار نفسه باطل، وانما حقیته وحقیقته بغيره، لا بنفسه. (آملی ۶۳)

## مهیته انیته ۷/۵۳

لما كان الشئ المتحقق، اما وجوداً واما مهية، وسنخ المهية لا يليق بجانبه، لانها بذاتها ليست موجودة، بل بالوجود موجودة، فبقی ان يكون حقیقته الوجود الذي هو موجود بذاته، لا بوجود آخر.

وقول بعضهم: ان له مهية مجهولة الكنه ملزومة لوجوده، فيه تهويل وإيهام، لنظن ان له وجها، ولا وجه له: لان مراده من مجهولية الكنه، انه لا يمكننا تعيين تلك المهية بالملكیة أو الفلكیة أو الانسانیة، أو غيرها. لكننا نعلم انها من سنخ المهيئات المخالفة للوجود، اذ الكلام فيها. فلا يمكن ان يكون ذاته أو جزء ذاته. ولا تكون الا قابلة للوجود، لا فاعلة له، ولو كانت من سنخ الوجود، لم تكن مهية، اردنا سلبها عنه تعالى<sup>۱</sup>، بل لزم الخلف أو المطلوب. (سبزواری ۱۸)

بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الممكن كالانسان، مثلاً، فإن له ماهية وهي الحيوان الناطق، ووجوداً وهو كونه في الأعيان. (هیدجی ۱۰۳)

## بحث الوجود الذي هو عين الوحدة الحقة ۹/۵۳

انك اذا قلت: «انسان واحد»... تثبت معنى الواحد للانسان وتحمله عليه. فعنى الانسان هو الماهية التي بعروض الوحدة عليها تصوير واحدة... ومن حيث نفسها لا واحدة ولا متعددة... وهذا الذي هو بنفسه واحد بعروضه على المهية تصوير الماهية واحدة هو الوجود... فالوجود والوحدة مفهومان متغايران في عالم المفهومية، ولكنها متحدان مصداقاً، بمعنى ان ماهو مصداق الوجود مصداق للوحدة، وبالعكس.



فالمهية واحدة بالوجود ، والوجود واحد بنفسه . فيصح اسناد الوحدة الى المهية ، كما تقول : « انسان واحد » ، ويصح اسنادها الى الوجود ، كما تقول : « وجود الانسان واحد » . لكن صدق الوحدة على المهية عرضى ، اذ هى واحدة لا بذاتها ، بل بما يجعلها واحدة ، وهو الوجود ؛ وصدقها على الوجود ذاتى ، لانه واحد بنفسه بلا واسطة فى العروض ... فهو واحد بالوحدة الحققة الحقيقية ...

أما أن وحدتها حققة ، فلان اتصافه بالوحدة من قبيل وصف الشئ بصفة نفسه فى مقابل المهية التى اتصافها بالوحدة من قبيل وصف الشئ باعتبار متعلقه ، بمعنى انك تقول : « الانسان واحد » وبالحقيقة وحدة الانسان واحدة ، لا الانسان نفسه ، فوصف الانسان بالواحد نظير « زيد قائم ابوه » .

لكن وجود الواجبى واجد بالوحدة الحققة الحقيقية الأصلية ، لانه الأصل فى الوحدة كما انه الأصل فى الوجود . والوجود الممكنى واحد بالوحدة الحققة الحقيقية الظلية . فكلاهما واحد بالوحدة الحققة الحقيقية فى قبال وحدة المهية التى هى عرضية . (أملى ٦٣-٦٥)

#### مقتضى العروض ١٠/٥٣

حاصله أن كل ماهية يعرض لها الوجود ، ففى اتصافها بالوجود وكونها مصداقاً للموجود تحتاج الى جاعل يجعلها كذلك ، فإن كل عرضى معلل ، إما بالمعروض أو بغيره . كلاهما باطلان بحسب مافصل . (هيدجى ١٠٣)

#### كل عرضى معلل ١٢/٥٣

العلة هى الواسطة فى الثبوت فيما لا يكون الثبوت ضرورياً .

فى الجعل البسيط [فى الاصل : التالىنى] لاحاجة ولا افتقار فى صيرورة الشئ نفسه ، اذ ثبوت الشئ لنفسه ضرورى ، ولا فى صيرورة أجزاء الشئ له ، ولا فى جعل لوازمه له ؛ بل نفس جعله البسيط كاف فى جعله نفسه أو جعل جزئه له أو لازمه له .  
وأما العرضى المفارق الذى بعد جعل الشئ ، يمكن ان يكون له ويمكن ان لا يكون ،

وجعله البسيط لا يغني عن جعله ، بل مع جعله بسيطاً يحتاج الى جعله له ، فهو محتاج الى العلة. وهذا معنى ما قالوا : كل عرضي معلل ، يعني في جعله التأليفي ، محتاج الى العلة. (آملی ۶۵)

### والعلة متقدمة بالوجود على المعلول ۱۳/۵۳

لان المعلول هنا هو الوجود والعلة مطلقاً ، وان لم يلزم تقدمها بالوجود ، لانّ علة المهيّئة مهيّئة ، كما في المهيّئة ولازمها ، وعلة العدم عدم ، الا انّ المعلول ، اذا كان وجوداً ، كان لعلته الوجود بالضرورة. ونعم ما قيل :

ذات نایافته از هستی بخش      کی تواند که شود هستی بخش  
خشک ابری که بود زاب تہی      ناید از وی صفت آب دہی

(سبزواری ۱۸)

### نقل الكلام اليه ۱۶/۵۳

نقل الكلام في عروض ذاك الوجود الثاني ، فنقول : مهيّته المعروضة له يجب ان يكون متقدمة عليه بالوجود. وحيث يكون الملاك في تقدمها غير الوجود العارض ، فيكون تقدمها على الوجود الثاني بوجود ثالث ، وهو ايضاً عارض يحتاج الى وجود رابع ، وهكذا ، فيتسلسل. (آملی ۶۶)

### مفسدة الدور تقدم الشيء على نفسه ۲۰/۵۳-۲۱

اذا كان منشأ العروض نفس الذات ، يلزم تقدم الشيء على نفسه ، بلا لزوم دور ؛ واذا كان منشأه ممكناً غير الذات ، يلزم تقدم الشيء على نفسه مع لزوم الدور الذي هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه. (آملی ۶۷)

وغير ذلك ۴/۵۴

التشكيك يحصل بأقسام ستة ؛ ثلاثة منها مذكوره ، وثلاثة منها هي الازيدية والانقصية والاكثرية والاقلية والاولية وخلافها. (آملی ۶۷)

## يعنى ان النور الحقيقى ٥/٥٤

والشيخ المتأله البارع المحي لطريقة اشراق ، شهاب الدين السهروردي ، قدس سره ، اختار هذا المذهب ، اعنى التفاوت بالكمال والنقص ، مع الاتفاق فى اصل الحقيقة فى الانوار الحقيقية . فقال فى حكمة الاشراق : النور كله ، أى سواء كان جوهرأ أو عرضأ ، فى نفسه لا يختلف حقيقته إلا بالكمال والنقصان .

وقال ايضاً : انا نيتك التى هى نفسك الناطقة ، نور مجرد ، ومدرک لنفسه ، والانوار المجردة غير مختلفة الحقائق . فيجب ان يكون الكل ، أى كل الانوار المجردة ، عقولاً كانت أو نفوساً ، مدرکاً لذاته . اذ ما يجب على شئ ، كالنفس الناطقة ، يجب على مشاركه فى الحقيقة ، كالعقل .

وقال : فيجب ان ينتهى الانوار القائمة والعارضة ، والبرازخ ، وهياتها ، الى نور ، أى مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ، ليس وراءه نور ، وهونور الانوار ، لان جميعها منه ، والنور المحيط ، أى بجميع الانوار ، لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه فيها ، والنور القيوم لان قيام الجميع به ، والنور المقدس ، أى المنزه عن جميع صفات النقص ، حتى الامكان ، والنور الاعظم الاعلى ، والنور القهار ، أى بجميع الانوار لشدة اشراقه .

وقال فى موضع آخر : ان الانوار ، سيما المجردة ، غير مختلفة الحقائق . وانما هى نوع واحد ، لا يتميز بعضها عن بعض ، إلا بالكمال والنقص . وهو راجع فى الحقيقة الى زيادة كمال فى الذات الكاملة ونقص فى الناقصة . فاذا التميز بين نور الانوار وبين نور الاول الذى حصل منه ، ليس الا بالكمال والنقص .

وقال ايضاً : وكلها متشاركة فى الحقيقة النورية ، كما عرفت . والتفاوت بينها بالكمال والنقص . وينتهى النقص ، فى الحقيقة النورية ، الى ما لا يقوم بنفسه ، بل يكون هيئته فى غيره . كالانوار العارضة . هذا كلامه .

وكلام الشارح العلامة فى اول فصل عقده الشيخ الاشراق لهذا المطلب ، قبل ما نقلنا

من قوله «النور كله في نفسه لا يختلف ، الخ» في انّ اختلاف الانوار المجردة العقلية ، هو بالكمال والنقص ، لا بالنوع ، على ما ذهب اليه المشاؤون ، مستدلين عليه بانها ، لو كانت من نوع واحد ، لما كان كون البعض علة لبعض اولى من العكس ، لاستوائها في الحقيقة النورية . واذا كان كذلك ، فلو تخصص البعض بالعلة دون الآخر ، كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح ، وهو محال . والجواب عنه ان ذلك انما يلزم عند اتفاق الانوار في النوع ، وفي رتبة الوجود ، وهي الكمال والنقص . واما مع اختلافها في مراتب الوجود ، فكلاً ، لجواز ان يكون كمال البعض يقتضي العلية ، ونقصان الآخر المعلولية . فانّ النور التام علة لوجود الناقص ، دون العكس . وليس ذلك ترجيحاً بلامرجح . وقال : هذه المسألة من اعظم المباحث الحكمية ، واشرف مواقع الانظار الالهية . وهذا هو العذر لنا في اطالة الكلام بنقل كلام هذين الحكميين العظيمين . (سبزواری ۱۸-۲۰)

#### کالنور الحسی ۷/۵۴

يعني اختلاف وجود ووجود كاختلاف نور حسی ونور حسی ، ليس اختلافاً نوعياً بحيث يكون هذا الوجود والنور نوعاً ، وذلك الوجود والنور نوعاً آخر . بل كلها مندرجة تحت حقيقة واحدة ، وانما الاختلاف بينها بالتشكيك . وهذا اشارة الى ما اختاره شيخ الاشراف في حكمته . (آملی ۶۸)

#### هو ايضاً طبيعة مشككة ۷/۵۴

عند شيخ الاشرافين ، لا أن بينهما فرق عند المصنّف ، حيث إن الوجود مما يتفاوت بالذات والنور الحسی بالعرض . (هیدجی ۱۰۴)

#### ليس اختلافاً نوعياً ۹/۵۴

خلافاً للمشائين ؛ فانهم يقولون بان الاختلاف بين الأنوار نوعي . واستدلوا له بوجهين .

الاول ان الاختلاف لو لم يكن نوعياً ، لزم التشكيك في المهية ، ويكون مهية

النور فى النور الشديد شديدة ، وفى الضعيف ضعيفة . والشيخ الاشراقى يذعن التشكيك فى المهية ، والحق مع المشائين . وهذا ايضاً هو الوجه فى مخالفة المصنف مع الشيخ الاشراقى بذهابه الى كون التشكيك فى النور الحسى عرضياً أى بعرض الوجود ، وأما من حيث مهيته ، فلاتشكيك فيه بالذات .

والثانى انه لو كانت الانوار من نوع واحد ، لم يصح ان يكون بعض منها علة لبعض آخر ، لأن عليته لبعض آخر ليس اولى من العكس مع استواء الجميع فى الحقيقة النورية... فيكون تخصص بعض بالعلية وبعض بالمعلولية ترجيحاً من غير مرجح .

اجاب [المصنف] عنه [فى شرح حكمة الاشراق] بان «ذلك انما كان يلزم عند اتفاق الأنوار فى النوع وفى رتبة الوجود، وهى الكمال والنقص. أما مع اختلافها فى مراتب الوجود فلا ، لجواز ان يكون كمال البعض يقتضى العلية ، ونقصان الآخر المعلولية؛ فان النور التام علة لوجود الناقص دون العكس. وليس ذلك ترجيحاً بلامرجح .»

اقول فى جوابه: هذا اشارة ايضاً الى ان التشكيك بينها [أى بين الانوار] يرجع الى التشكيك فى الوجود ، حيث يقول بان ذلك يلزم عند اتفاق الانوار فى النوع وفى رتبة الوجود ، يعنى ، اذا اتفقت الانوار فى النوع واختلفت فى رتبة الوجود ، لا يلزم الترجيح من غير مرجح . ومن المعلوم ان الاختلاف فى رتبة الوجود مستند الى الوجود بالذات ، وهولا يلائم مع القول باصالة المهية التى يقولها الشيخ الاشراقى . فهذا الجواب لا يتم على مسلكه .  
(آمل ٦٨-٦٩)

#### الا للمرتبة الخاصة ١٢/٥٤

الضعف والشدة تارة يقاس بالنسبة الى اصل النور ، واخرى بالقياس الى المرتبة الضعيفة والشديدة .

فبالقياس الى أصل النور، ليس شئ منها قادحاً فى أصله ، ولا شرطاً ، ولا جزء مقوماً اصلاً؛ بل الضعيف والمتوسط والشديد مشتركات فى أصل النورية .

وبالقياس الى المرتبة الضعيفة والشديدة ، فالضعف عين المرتبة الضعيفة ، والشدة

عين المرتبة الشديدة ، لاجزاء ولاعارض... فيكون نفس تلك المرتبة كالزمان المتقدم ، فان التقدم نفس ذاك الزمان المتقدم ، لا أنه زمان يعرضه التقدم ، أو أنه مركب من زمان وتقدم ؛ بل أنه زمان هو بنفسه عين التقدم. (آملی ۷۰)

بمعنى ما ليس بخارج ۱۲/۵۴

يعنى أن القوة والشدة والتوسط مقومة للمرتبة الخاصة بهذا المعنى لكونه أعم من أن يكون عيناً أو جزء ، لا المقوم بمعنى الجزء كالجنس والفصل. (هيدجی ۱۰۴)

والضعف عدمی ۱۷/۵۴

فيه دفع لما قديتوهم انه كيف يكون الوجود على هذا المذهب حقيقة واحدة ، والضعف والشدة متباينان ، وكذا النقص والكمال: والجواب انّ الضعف، وكذا النقص، قد يطلق ويراد به نفس الوجود الضعيف الذى على حدّ مخصوص، وله السخية مع الشديد والكمال ، لا المباينة. وقد يطلق ويراد به المعنى العدمى ، وله مباينة معها ، لكنّه غير داخل في الوجود ، لانه نقي محض على انّ الوجود بسيط. (سبزواری ۲۰)

لأنها عدم ۱۸/۵۴

أى الظلمة عدم لا يحاذيها شئ\*. فكيف يكون لها خلط بالنور ، وإن كان ذلك النور أضعف مراتبه ؟ فهو بسيط كما أن الشعاع القوى بسيط. وكذا الحركة ، فإن البطيئة منها أيضاً هيئة بسيطة لم يتخلل فيها سكون. فإن السكون عدم الحركة عما شأنه أن يكون متحرراً. فهي طور منها ، كما أن حركة الفلك طور آخر منها ، ولا شوب سكون فيها . وهكذا حال الأنوار الحقيقية. (هيدجی ۱۰۵)

كالحركة البطيئة ۱۹/۵۴

خلافاً لجمهور المتكلمين حيث يقولون إن الحركة البطيئة تخلل سكناتها أكثر من السكنات المتخللة في السريعة ، لأنهم أنكروا المتصل ، وقالوا بالجزء. (هيدجی ۱۰۵)

ليس مقوماً ۲۰/۵۴

بمعنى الجزء. (هيدجی ۱۰۵)

## ولا عارضاً ٢١/٥٤

يعنى أن التقدم لا يكون أمراً خارجاً عن وجود المتقدم عارضاً عليه ، وإلا هو [أى المتقدم] مع قطع النظر عن عارضه غير متقدم، فيكون مع قطع النظر عن عارضه جائز التأخر، وهو محال ، لأن جواز تأخره مستلزم لجواز الانقلاب ... قال صدر المتألهين « وقوع كل وجود فى مقام من المقامات مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقاءه فى نفسه ». (آملى ٧١)

## جواز الانقلاب ٢١/٥٤ - ٢٢

مثلاً، لو كان التقدم للوجود عارضاً كالتقدم للعقل الاول، لكان جائز التأخر لمكان المعروضية. وإذا كان جائز التأخر ، كان جائز الانقلاب، كانقلابه الى العقل الثانى ، وهو بديهى البطلان. (هيدجى ١٠٥)

## وان لم يعتبر فى اصل الحقيقة ٢٢/٥٤

وإلا، لم يكن لغير الوجود الشديد المتقدم تحقق، اذ الحقيقة لا تتحقق إلا مع ما اعتبر فيها ، والفرض اعتبارهما فى أصل حقيقة الوجود. (هيدجى ١٠٥)

## وجميعها بما هى وجود ١/٥٥

هذا الى المتن اشارة الى التوحيد الخاصى ، وانه الوحدة فى الكثرة ، والكثرة فى الوحدة، وان تفاوت المراتب لا ينثلم به الوحدة ، الى دفع ما يتوهم من المحدودية ، اذا كان الذات الاقدس مرتبة فوق التمام، والوجود الاحدى ، الذى لاسم ولا رسم له ، كما ظنته بعض المتصوفة ، وذلك للسنخية التى بين المراتب ، فانها من حقيقة واحدة مشككة كأفراد من نوع واحد وان لم يكن حقيقة . الوجود نوعاً ، فضلاً عن ان يكون له افراد. نعم لها مراتب متميزة ، لعينية الوجود والوحدة والتشخص . وكيف ينثلم الوحدة الحقّة ؟ وكل الكمالات الاو[ا]لى والثوانى فى كل تال على النحو الاتم فى متلوه، وبالعكس من المتلو فى التالى على النحو الاضعف . فهى كالحد والمحدود. وكيف تحدد الذات الاحدية، والوجود المنبسط ظهوره وكلمته؟ وظهور الشئ وكلمته لا يباينه.

والعلیة هی التشأن. فعاد الوجود طرآ الى اقليم الله، والنور الى صقع الله تعالى' - «الله نور السموات والارض». (سبزواری ۲۰)

كلمة «جميعها» مبتدأ، وقوله «ترجع الى اصل واحد» خبره. (آملی ۷۱)  
 غرضه دفع توهم أن الوجود، اذا كان له المراتب المختلفة، لم يكن واحداً، بل كثيراً. (هیدجی ۱۰۵)

لإبلاحة كل مرتبة مرتبة، بل بلحاظ أصل الوجود وحقيقته في مقابل العدم كملاحظة أشعة ذات مراتب مختلفة، لكن لامن حيث مراتبها، بل من حيث انها أشعة في مقابل الظلمة البحتة. ومعلوم انها بهذه الملاحظة واحدة. (آملی ۷۱)

بما هي مشتركات في مفهوم الوجود ۱/۵۵-۲

ان مفهوم الوجود واحد، وجميع هذه المراتب من حيث اشتراكها في مفهومه واحد، لان التفاوت بينها بالوجود. (آملی ۷۲)

وبما هي شيء ۲/۵۵

كما يأتي في المعاد الروحاني. و«لفظ ما» في هذا الموضع مبهم، ما بعده بيانه. (سبزواری ۲۰)

لان كثرة الشيء على وجه تنافي وحدته انما تحصل بتخلل ماسواه فيه حتى يجزّيه ويقطّعه الى شيء شيء... قال المصنف في المقصد السادس في المعاد الروحاني:  
 «وما له تكثر قد حصلا ففيه ماسواه قد تخللا».

لكن ليس غير الوجود شيء يتخلل بين الوجود حتى يجعله وجوداً ووجوداً، لعدم غير له؛ لان غيره إما المهيّة وإما العدم. أما العدم فهو لا شيء محض، وليس بشيء حتى يتخلل بينه. وأما المهيّة فهي من حيث هي مهيّة معدومة، وبالوجود تصير موجودة. (آملی ۷۲)



### شيثية الوجود ٣/٥٥

فإن ما به الامتياز فى الشديد، وهو الشدة ، عين مابه الاشتراك، وهو الوجود .

(هيدجى ١٠٦)

لبساطته ٣/٥٥

كما فى الواحد لا بشرط ، فانه ما به الاشتراك فى الاعداد ، وما به الامتياز فيها . فالسنة مشتركة مع العشرة فى الواحد لا بشرط ، وممازاة عنها باربعة، وهى ليست آلا الواحد لا بشرط ، اذ قوام جميع الاعداد بالواحد . وكالخط الطويل متفق مع الخط القصير ، فى الامتداد الطولى ، ومماز عنه بقدر زائد عليه . وهو أيضاً ليس آلا الامتداد الطولى . ونظائره كثيرة .

واما فى شيثية المهية ، فاحدهما غير الاخر، لان ما به الاشتراك هو الجنس مثلاً ، وما به الامتياز هو الفصل . ولا شئ من الجنس بفصل . نعم هيهنا ايضاً مابه الاشتراك عين ما به الامتياز، بحسب الوجود ، اذ وجودهما واحد سيماً فى البسائط الخارجيّة . واذا كان اثر الوجود فى غيره هكذا ، فما ظنك به فى نفسه؟ (سبزوارى ٢١)

### لا فى شيثية المهية ٣/٥٥

فإن مابه الامتياز فى شيثية الماهية ، وهو الفصل ، غير ما به الاشتراك ، وهو الجنس .

(هيدجى ١٠٦)

فان امتياز مهية عن مهية إما بتمام الذات ، مثل الاجناس العالية ، بلا ان يكون بينهما ما به اشتراك ذاتى اصلاً إلا فى أمر عرضى خارج عن ذاتها البسيطة ، وإما امتيازهما بجزء من الذات واشتراكهما بجزء آخر منهما، وذلك كالانواع المتدرجة تحت جنس واحد، كالانسان والفرس . (آلى ٧٣)

وبما ان هذه الكثرة من حيث الشدة ٣/٥٥—٤

فى الوجود، كالنور الحسى، كثرتان: احدهما من حيث الكمال والنقص الجامعين

انحاء الست من الاختلاف التشكيكي؛ وهو كثرة ذاتية ، وتسمى بالكثرة النورية. وهذه هي الكثرة التي كلما كانت أوفر، كانت في الوحدة أوفر... وإذا بلغت هذه الكثرة الى منتهاها ترجع الى الوحدة. وثانيتها الكثرة التي تحصل لها بالقياس الى مهية مهية ، وهي كثرة ظلمانية، أى ناشية من القوايل ، منافية للوحدة. لكنها عرضية ، ولمكان عرضيتها لانتظم بها الوحدة الذاتية التي هي الوحدة الحققة الحقيقية. (آملی ٧٣)

### تؤكد الوحدة ٤/٥٥

لأنها من السعة والحیطة. فكلما كانت الفعلیات اكثر، كانت الوحدة اوفر ، اذ السلب اعوز وافقد. ثم المراتب الطولية ، كلما هو في التالى منها ، ففي المتلوّ بنحواعلى . وبالجملة للوجود كثرتان: احدهما انه مقدم ومؤخر، وشديد وضعيف ، وتام وفوق التام ، ناقص مستكف وغير مستكف. وعرفت معنى النقص والضعف. فهذا كثرة نورية. وفي الحقيقة وحدة جمعية ، بل وحدة حققة حقيقية. وحدسك الصائب يكتفى مؤنة ان تعلم انه أين الوحدة الحققة الظلمية التي في الانسان الكامل ظلّ الله ، صاحب النفس الكلية الالهية ، والجوهره اللاهوتية ، من الوحدة العددية ، كما في الماء الواحد أو النقطة الواحدة. والاخرى انه انسان وفرس وبقر وبياض وسواد وغيرها . وهذا كثرة ظلمانية ، يوصف الوجود بها بالعرض ، من حيث الاضافة الى المهيّات ، وياخذه التباين والصدية والتدية ونحوها بالعرض ، وياخذ المهيّة بالذات. (سبزواری ٢١)

وان لم تكن الكثرة... كذلك ٥/٥٥

أى تؤكد الوحدة. (هیدجی ١٠٦)

### والوجود عند طائفة مشائية ٧/٥٥

قد عرفت وجه قولهم بالتباين ، وانه باعتبار العلوية والمعلولية . وعرفت انه يكتفى التفاوت بالكمال والنقص. فاعرف انه لا يرضى بالقول بالتباين، من استشرق قلبه بالحكمة المتعالية ، اذ لو تباينت الوجودات بذواتها - وهي بسيطة لا تركيب فيها من الاجزاء

الخارجية ولا الذهنية ، فلاجهة وحدة فيها . لانّ تمام ذاتها جهة الامتياز - لم تنحل شبهة ابن كمونه . لانه اذا كانت الوجودات المرتبة بالعلية والمعلولية كذلك ، فليجز وجودان متكافئان كذلك ، هما واجبان ، لان الوجوب شدة الوجود . فلايلزم التركيب ممّا به الاشتراك وما به الامتياز فيها . ولم يكن الوجودات الخاصة آيات الله . ولم يصحّ القاعدة البديهية القائلة ان «معطى الشئ ليس فاقدًا له» ، ولا ان «وجود العلة حدّ تامّ لوجود المعلول» و «وجود المعلول حدّ ناقص لوجودها» ، كما قاله بعض اساطين الحكمة . ولم يصحّ القاعدة المبرهنة المتفق عليها بين الحكماء والمتكلمين ان « العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول » . وكيف يكون العلم بالمباين بالذات مستلزمًا للعلم بالمباين الاخر ؟ وهل يكون العلم بالوجود مستلزمًا للعلم بالعدم ؟ وكذا النور والظلمة ؛ والعلم والجهل البسيط ، والقدرة والعجز ، ونظائرها الى غير ذلك ، من مفاسد هذا القول . ولما كان ظاهره فاسدًا ، اوله صدر المتألهين ، قدّس سرّه ، في اول الشواهد بانّ مرادهم التباين بالعرض للمهيات . (سبزواري ٢١-٢٢)

#### حقائق تباينت ٧/٥٥

لما عرفتّ مما استدلوا له بانه لو لم تكن كذلك ، وكانت حقيقة الوجود حقيقة واحدة ، لما كان وجود في كونه علةً لوجود أولى من كونه معلولاً ، فلزم في عليّة وجود لوجود الترجيح من غير مرجح . ولذا يجب ان تكون الوجودات حقائق متباينة . وقد مر الجواب عن هذا بانه يكفي في الخروج عن الترجيح من غير مرجح التفاوت التشكيكي في الحقيقة الواحدة بالكمال والنقص الجامع بين انواعه الست . (آملی ٧٤)

#### بتمام ذواتها البسيطة ٨/٥٥

التباين أى اختلاف وجود عن وجود بتمام ذاتها البسيطة نظير ما قالوا في اختلاف الأجناس العالية بعضها عن بعض ، حيث ان الجوهر الجنسي يباين الكم الجنسي في تمام ذاته ، اذ ليس ذاته كل ولها جزء ، لكى يكون اختلافه مع الكم الجنسي في بعض الذات ، والا يكون مركباً من جنس وفصل ، وهو مناف لكونه جنس الأجناس ...

فالأجناس العالية كلها حقائق بسيطة ، وفي عين بساطتها يختلف بعضها عن بعض آخر. وليس اختلافها هذا إلا في تمام ذاتها البسيطة. واختلاف وجود مع وجود عند المشائين يكون كذلك. (آملی ۷۴-۷۵)

### ۸/۵۵ بالفصول

اذ لو كان كذلك ، لكان الوجود المطلق، أعنى مفهوم الوجود ، جنساً لها، فتصير الوجودات انواعاً متباينة في بعض الذات، وكل واحد منها مركب من جنس، هو الوجود المطلق ، وفصل مميز، وهو مستلزم للتركيب ، مع ان الوجود بسيط لتركيب فيه اصلاً. (آملی ۷۵)

### ۹/۵۵ ولا بالمصنفات والمشخصات

لانه لو كان كذلك، لكانت الوجودات اصنافاً أو اشخاصاً لمطلق الوجود، ويكون الوجود المطلق نوعاً لها، مع ان الوجود لا يكون نوعاً لانه لو كان نوعاً لاحتاج في تخصصه بكل فرد الى تشخص زائد لاشتراك طبيعته بين كثيرين، والمشخص لا يكون مقوماً لمعنى النوع، أى داخلاً في حقيقته ومهيته، بل هو عرضي بالنسبة الى النوع كالفصل بالقياس الى الجنس، بل يحصل وجوده، فيلزم ان يكون حقيقة الوجود متحصلة بمشخص مفرد لها، وهو محال، والا يلزم قلب المقسم مقوماً. (آملی ۷۵)

### المطلق عرضي ۹/۵۵

لأن الذاتي هو لا يختلف في الأعيان والأذهان، وما في الأذهان نفس ما هو في الأعيان. والموجود، لما كانت حقيقته نفس كونه في الأعيان، يمتنع أن يكون في الأذهان . وإلا، لزم انقلاب الحقيقة عما كانت. فكل ما يرسم من الوجود، في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود ، حتى يكون جنساً أو نوعاً، بل وجهاً من وجوهه. فليس عمومه عموم معنى الجنس، بل عموم أمر لازم انتزاعي. (هيدجی ۱۰۷)

يعنى ان الوجود المطلق عرضي لازم للوجودات الخاصة، من قبيل عرضي الخارج المحمول، أى ينتزع نفس ذوات الوجودات الخاصة البسيطة، كالامكان المنتزع عن نفس ذوات

الممكنات . وهذا، اعني عرضي الخارج المحمول، يسمى بذاتي باب البرهان، في مقابل ذاتي باب الایساغوجي مالميس بخارج عن حقيقة الشيء، سواء كان نفس الشيء أو جزءه. (آملی ٧٥-٧٦)

### بمعنى أنه خارج محمول ١٠/٥٥

توضيحه أنه قد يطلق «الذاتي» ويراد به ما ليس بخارج عن الذات، سواء كان عينها أم جزء منها، كما في كتاب ایساغوجي، أي الكلّيات الخمس . وقد يطلق على الشيء بلا انضمام أمراليه، بأن يكون الشيء كافياً لصدقه عليه بنفس ذاته بلا انضمام جهة أو ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته، كما في كتاب البرهان .

والثاني أعظم من الأوّل لاطلاقه على المعنى العرضي المنتزع من نفس ذات الشيء أيضاً.... فإنه يفهم وينتزع عن نفس ذات الموضوع ويحمل عليه من دون اعتبار حيثية خارجية عنها، بل مجرد ذات الموضوع حيثية انتزاع المحمول، كحمل «الشيء» على الأشياء الخاصة، وحمل «العرض» على السّم والكيف وغيرهما، و«الممكن» على الماهيات الامكانية و«الزوجية» على الاربعة؛ فإن ذوات هذه الموضوعات كافية لصدق تلك المحمولات عليها بلا جهة أخرى، فهي مستحقة لحملها في ذواتها. (هيدجي ١٠٧-١٠٨)

### عرضي بمعنى المحمول بالضميمة ١٠/٥٥

المحمول بالضميمة... لا بدّ من اتّصاف الموضوع وانضمامه بحيثية أخرى، هي صفة قائمة به، كالحكم على الانسان بالأبيضية، فان الأبيض لا يحمل على الانسان إلا بعد انضمام البياض به، ولا يكون الانسان محكياً عنه بذاته، بل مع ملاحظة انضمامه بالبياض. (هيدجي ١٠٧)

هو الذي يعرض الشيء لا باعتبار نفس ذاته، بل باعتبار انضيااف أمر زائد على الذات، كالأبيض، فانه لا يحمل على الجسم مثلاً إلا بعد انضيااف البياض الذي هو خارج عن حقيقته الى حقيقته. (آملی ٧٦)

### لکان الواحد کثیراً ۱۴/۵۵

لأن المفهوم عنوان المصداق ، وهو هو بوجه . وإذا اختلف المصاديق والعنوانات ،  
والعنوان واحد ، لزم أن يتحد الواحد مع الكثير . وهو بديهی البطلان . (هیدجی ۱۰۸)

### تلك الجهات الكثيرة المتكثرة ۱۶/۵۵

ان صدق عنوان کلی كالانسان على معنوں بذلك العنوان ومصداق له ، هو بان  
تشكل قضية حملية بجعل المعنوں موضوعاً لها والعنوان محمولاً . فيحمل الكلي على مصداقه  
بالحمل الشائع الصناعي المعترفیه اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغايرهما مفهوماً ومهيةً ،  
مثل « زيد انسان » و « عمرو انسان » و « بكر انسان » .

وإذا حمل المفهوم الواحد على الكثيرين ، فلا يخلو ان يكون بين هؤلاء الكثيرين  
قدر جامع ، كما في زيد وعمرو و بكر ، حيث ان كل واحد مركب من جهة انسانية وخصوصية  
زيدية أو عمروية أو بكرية . فحينئذ يصح الحمل ، ويتحقق الاتحاد ، أي اتحاد المحمول  
الواحد مع الموضوع وجوداً . والمصحح للحمل هو الجهة الانسانية الموجودة في زيد  
وعمر و بكر ؛ وأما خصوصية زيد أو عمرو ، فهي ليست انساناً ، بل هي خصوصية ضمت  
الى الانسان ، فصار الانسان بها زیداً أو عمرواً . وبالحقيقة الموضوع في « زيد انسان » هو جهة  
الانسانية التي في زيد ، لازيد بتمامه و كماله من انسانيته وخصوصية زيديته . كيف ، ولو كانت  
خصوصية زيديته انساناً ، لم يكن عمرو انساناً لانه فاقد للخصوصية الزيدية . نعم الموضوع  
في القضية هو زيد ، ولكن المصحح لحمل الانسان عليه هو جهة الانسانية المشتركة بينه  
وبين عمرو وغيره . (آملی ۷۷-۷۸)

### الواحد الجنسی ۱۸/۵۵

الواحد الجنسی كالحیوان ، فانه واحد ، ولكنه واحد جنسی . والواحد اخذ صفة  
له من حيث نفسه .

والواحد بالجنس هو الأمور المتعددة المشتركة في جنس واحد ، كالانسان والفرس ،  
فانها واحد في الجنس ، فالواحد صفة لجنسها ، والافها متعدد .

فالواحد الجنسى ، اعنى الحيوان الواحد ، متحد مع الأنواع الكثيرة ، كالانسان والفرس. (آملى ٧٩)

الواحد النوعى ١٨/٥٥

كالانسان ، وهو عين زيد وعمرو وغيرهما. (هيدجى ١٠٨)

فرق بين ان يكون ١٨/٥٥-١٩

بعبارة أخرى، فرق بين صدق شئ على آخره كونه إياه. فإن الانسان يصدق عليه أنه حيوان، وليس نفسه هو الحيوان ، اذ الانسان ، من حيث هو انسان ، انسان لاغير ، فلا يصدق عليه مفهوم آخر غير ذاته. وهكذا زيد انسان، وبما هو زيد ليس بانسان، ضرورة ان كل شئ في نفسه ليس إلا نفسه. (هيدجى ١٠٩)

ان كون الواحد تحته الكثير هو بصدق شئ واحد على اشياء متعددة، مثل الانسان الواحد الذى هو واحد نوعى الصادق على زيد وعمرو وبكر الذين هم الكثيرين بالعدد . وكون الواحد عين الكثير هو بكون شئ بعينه شيئاً آخر. فالانسان مثلاً يصدق عليه انه حيوان من حيث كونه نوعاً مندرجاً تحته ، وليس نفسه هو الحيوان . كيف ... والشئ هو هو لاهو وغيره . فالانسان من حيث هو انسان انسان ، لاغير ، ولا يصدق عليه مفهوم آخر غير ذاته هذا. (آملى ٧٩-٨٠)

تحته الكثير ١٩/٥٥

لأنّ جهة الوحدة متقدّمة، وجهة الكثرة متأخّرة، لتقدّم المعروض، وتأخّر العارض وكيف يكون الواحد النوعى عين الكثير العددي ، ولم يكن قطّ الواحد النوعى عين الواحد بالنوع ؟ وقس عليه. وسيأتى في موضعه. (سبزواری ٢٢)

من هذا القبيل ١٩/٥٥

أى تحته الكثير. (هيدجى ١٠٩)

هى العوارض ٢٢/٥٥

وهى هنا الاجانب والغرائب عن الحقيقة. (سبزواری ٢٢)

وأيضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات ١/٥٦

سيأتي مايتعلق بالمقام في دفع شبهة ابن كمونة. (هيدجی ١٠٩)

لو انتزع عن خصوصية زيد وخصوصية عمرو معنى واحد مثل الانسانية مثلاً.

(آملی ٨٢)

على تقدير وجود على حدة ٤/٥٦

سوى وجود كل واحدة واحدة ، كما قيل إن لهيئة الاجتماع العارضة للعشرة ، مثلاً ، وجود غير وجودات آحادها . فعلى فرض التسليم ، يلزم أن يكون الواحد عين الكثير . وقد قلنا إنه باطل بالضرورة ، إذ الكثرة باقية بحالها ، سيما المجموع بمعنى الآحاد بالأسر ، فإن كثرته ظاهرة. (هيدجی ١٠٩)

عين الكثير ٤/٥٦

إذ المجموع هنا الآحاد بالأسر ، وكثرته ظاهرة. (سبزواری ٢٢)

ثم كيف يكون ٥/٥٦

دليل آخر لابطال مذهب الخصم ، ذكره قبل اتمام الدليل السابق ، إذ قوله: «وان كانت الخصوصيات ملقاة» من تنمة الدليل السابق . فهذا الكلام وقع في البين. (هيدجی ١٠٩)

لاتفاوت بين المهية والحقيقة ٥/٥٦

الفرق بين المهية والحقيقة بالعموم من وجه . ومادة الاجتماع هي المهية الموجودة في الخارج ، فإنها مهية ، كما هو واضح ، وحقيقة ، لأن الحقيقة عبارة عن الشيء بوصف الموجودية في الخارج... ومادة افتراق المهية عن الحقيقة هي المهية الموجودة في الذهن أو المهية من حيث هي . ومادة افتراق الحقيقة عن المهية هي حقيقة الوجود وواقعه ، بناءً على أصالة الوجود ، حيث إنها موجودة في الخارج ومتحققة فيه ، لكنها ليست مهية ، بل هي حقيقة الوجود. (آملی ٨٣)

كالمهية لحقيقته ٧/٥٦

لأنه حكاية عن ذاته ، لا عن عارضه . فنسبة مفهوم الوجود إلى حقيقة نسبة الانسانية



الى الانسان، أى مفهوم الانسان الى الانسان الخارجى . ففهوم الوجود من اللوازم المنتزعة من حاق ذات الملزوم. (سبزوارى ٢٢-٢٣)

اذ ذلك المفهوم عرض ينتزع عن حاق ذات الوجود . والعرض المنتزع من ذات الشئ لا يكون فى تعريف الشئ أقلّ من ذاتياته ، كما قال الشيخ الرئيس . ففهوم الوجود لكونه كذلك كالماهية لحقيقته فى افادة تعريفها . فوحدته لانتجاع تباين الحقيقة وتعددتها . (هيدجى ١١٠)

انتزاع مفهوم الوجود عن الوجودات الخاصة المتخالفة بذواتها ، على قول المشائين ، يكون من قبيل انتزاع الانسانية عن الانسان ، فإنه لا يحتاج فى انتزاع مفهوم الوجود عنها الى اعتبار شئ آخر معها يغيرها .

لكن مفهوم الوجود ليس مهية للوجودات ، لما عرفت من أنه مفهوم ، لامهية . فيكون نسبة مفهوم الوجود الى مصاديقه كنسبة المهية الى مصاديقها . فلذا قال « كالمهية » ، لا إنه مهية .

وحينئذ نقول : اذا كان انتزاع مفهوم واحد عن المتخالفات بما هى متخالفات جائزاً ، لزم ان يكون لحقائق متخالفة ، وهى الوجودات الخاصة ، مهية واحدة ، وهى مفهوم الوجود لما عرفت من ان مفهوم الوجود بالقياس الى حقيقته كالمهية بالنسبة الى مصاديقها . (آملى ٨٤)

على زعم المحقق الدوانى ١٢/٥٦

انما اسند نسبة هذا المذهب الى ذوق التأله الى زعم المحقق الدوانى لما ستعرف فى ابطال هذا المذهب من انه بعيد عن ذوق المتألهين . (آملى ٨٥)

ذوق التأله ١٢/٥٦

الذوق مصدر بمعنى « چشیدن » . واصطلاح اهل البيان فى اطلاقه على قوة بها يدرك الانسان لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية . وفى اصطلاح اهل المعرفة هو اول درجة

شهود الحق. ويطلقون على اوسط مقام الشهود كلمة «الشرب»، واذا بلغ النهاية سمي «رباً». (آملی ۸۵)

### أى للوجود أفراد حقيقية ۱۵/۵۶

هذا مذهب القائلين باعتبارية الوجود من المتكلمين، فهم يزعمون بانه ليس للوجود فرد حقيقى اصلاً، لا افراد متخالفة بالذات، كما كان يزعمه المشاؤون، ولا مختلفة بالمراتب كما كان على طريقة الفهلويين. بل ليس المفهوم الوجود الذى هو أمر ذهنى وحصصه التى هى عبارة عن اضافة ذاك المفهوم الى مهية مهية بحيث تكون الاضافة كالمعنى الحرفى داخله والمضاف اليه خارجاً. وهذه الحصص أيضاً ليست الا فى الذهن.

ففى الخارج ليس من الوجود عين ولا أثر. بل المتأصل فى الخارج ليس الا المهيئات التى ينتزع منها مفهوم الوجود، الا أن المهية الواجبة مجهولة الكنه، وهى التى ينتزع من نفس ذاتها مفهوم الوجود بلا اعتبار شئ آخر مغاير لها. وهذا معنى كونه واجب الوجود عندهم. والمهيئات الممكنة ينتزع عنها الوجود بعد اكتسابها من الجاعل حيثية تسمى عندهم بالحيثية المكتسبة، وهى التى مرّ فى غرر أصالة الوجود. (آملی ۸۶)

### متخالفة بالذات أو بالمراتب ۱۵/۵۶

متخالفة بالذات، كما يقوله المشاؤون، أو بالمراتب، كما يقوله الفهلويون. (هيدجى ۱۱۰)

### والحصص الذهنية ۱۸/۵۶

قيد «الذهنية» هنا و«فى الخارج» فى المشبه به، اشارة الى ان التشبيه فى مجرد التوافق، لا فى الخارجيّة. لأنّ الحصص اعتباريّة، والبياض خارجى. ولك ان تجعل «الخارج» قيد المضاف اليه، وتريد بـ«البياض» حصصه الذهنية. (سبزواری ۲۳)

مبتدأ، خبره قوله «كبياض الثلج».

هذا من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، إن اعتبر «فى الخارج» قيداً للمشبه به، أى: الحصص فى الذهن كبياض الثلج وغيره فى الخارج، لأنّ البياض خارجى والحصص اعتبارية.

ولك أن تعتبره قيداً للمضاف اليه أعنى الثلج، وتريد بالبياض حصصه الذهنية، كما صرح [اى المصنف] به فى الحاشية. (هيدجى ١١٠)

### كيباض هذا الثلج وذاك وذلك فى الخارج ١٨/٥٦

قال [المصنف] فى الحاشية: يصح جعل « فى الخارج » ظرفاً للمضاف، أعنى قوله « كيباض » الذى أضيف الى قوله « هذا الثلج »، وجعله ظرفاً للمضاف اليه، أعنى قوله « هذا الثلج ». فعلى الاول، فيكون تشبيه الحصص الذهنية، وهى حصص الوجود، بالحصص الخارجية، اعنى بياض هذا الثلج وذاك من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس. وعلى الثانى، فيكون المشبه والمشبّه به كلاهما ذهنياً من قبيل تشبيه المعقول بالمعقول. (آملى ٨٦-٨٧)

### ذاك وذلك ١٨/٥٦

كلاهما معطوفان على « هذا ». (هيدجى ١١٠)

### حيث انها متماثلة متفقة فى اللوازم ١٨/٥٦-١٩

أى البياضات. (هيدجى ١١٠)

هذا بيان لوجه الشبه. يعنى كما أن بياض هذا الثلج وذاك تماثل متفق فى اللوازم، كذلك وجود هذه المهية وتلك متماثلة متفقة فى اللوازم. وانما الفرق بينهما ان البياض أمر موجود فى الخارج، وأما الوجود فهو أمر ذهنى اعتبارى. (آملى ٨٧)

### والأفراد الخارجية ١٩/٥٦

مبتدأ، خبره قوله « كالأجناس العالية »؛ كذلك قوله « والمراتب الخارجية » خبره قوله « كمراتب الأنوار » أى الحسية.

قوله: « المتفاوتة »، أى بالنقص والكمال، والمتحدة بالذات. (هيدجى ١١٠-١١١)

### كمراتب الانوار ٢٠/٥٦-٢١

أى، الاشعة الشمسية والقمرية والسرجية والاظلة. (سبزوارى ٢٣)

### المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين ٢٢/٥٦

للتوحيد مراتب اربع: (١) توحيد العوام (التوحيد العامى)، (٢) توحيد الخواص

(التوحید الخاصی) ، توحید خاص الخاص ، (۴) توحید اخص الخواص .

(۱) يقول بكثرة الوجود والوجود جميعاً ويخصص فرداً منها بالواجب . اکثر الناس

في هذا المقام .

(۲) يقول بوحدة الوجود والوجود جميعاً . هذا مذهب الصوفية ، وهم على طائفتين :

الأولى على ان للوجود مصداقاً حقيقياً واقعياً ، وانه ليس الا واحد ؛ وهذا الشيء

الواحد يتشأن بشؤون مختلفة ويتطور بأطوار متكثرة ، ففي السماء سماء وفي الارض ارض

وهكذا . وليس له حقيقة اخرى مجرداً عن تلك المجالى . وهذه الكثرة لا تنظم بوحدته لانها

أمور اعتبارية . وهذا هو المذهب المنسوب الى جهلة الصوفية .

والثانية ، وهم الأكابر منهم القائلون بان للوجود حقيقة مجرداً عن المجالى ، لكن

الوجود بجميعه ، من المجرد عن المجالى وغيره ، واجب . وليست مرتبته الواجبية عندهم

مختصة بمرتبة المجرد عن المجالى المعبر عنها بمرتبة بشرط لا ، بل الكل ، من الدرة الى الذرة

والقرن الى القدم ، وجود الواجب ، مع كون ماعدى تلك المرتبة بشرط اللائية مفتقرة

الى تلك المرتبة ، بل عين الفقر اليها . و[هذا] الفقر [لا] يناقى الوجوب لانه فقر الى نفس

الحقيقة ... [أى] فقر الشيء الى نفسه . وهذا المذهب ... يظهر من صدر المتألهين ارتضاءه

في كتبه ، خصوصاً في مبحث العلة والمعلول من الاسفار .

(۳) يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود . هذا المذهب المنسوب الى ذوق التأله .

وهوالذى ارتضاءه جم غفير من المحققين ، كالدواني والداماد ، وكان عليه صدر المتألهين في

برهة من الزمان . وحاصل هذا القول ان الوجود واحد حقيقى ، لا كثرة فيها اصلاً ،

لأجسب الانواع ، ولأجسب الأفراد ، ولأجسب المراتب ، والموجود متعدد ، وهو الهية .

وموجودية الكل بانسابه الى الوجود ، لا بالوجودات الخاصة الامكانية بالامكان الفقرى .

(۴) يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتها ، أى كثرة الوجود والموجود

وهو مذهب صدر المتألهين والعرفاء الشاخرين ... والفرق بين هذا القول وبين القول الثالث

المنسوب الى ذوق التأله ان القائل بهذا القول [أى (٤)] يقول بتكثر الوجود والموجود معاً، ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة.

وقد أوضحه المصنف في حاشيته على الأسفار بمثال. وهو انه ، اذا كان انسان مقابلاً لمرائى متعددة ، فالانسان متعدد وكذا الانسانية ، لكنها في عين الكثرة واحد بملاحظة العكسية وعدم الأصلية ، اذ عكس الشئ ، بما هو عكس الشئ ، ليس بشئ على حياله ، بل انما هو آلة للحاظ الشئ . ولوجعل ملحوظاً بالذات ، لم يكن عكساً حاكياً عن الشئ بل حاجباً عنه. فكلما كان نظرك الى العاكس ، تجعل العكوس عنواناً وآناً للمحاطة... فظهور العاكس كخييط ينظم لآلى العكوس المتفننة، ويربطها ويجمع شتاتها ويتصالح الأضداد برابطها بخلاف ما اذا كنت محتجباً عن العاكس و وقع نظرك اولاً على العكوس المتخالفة بماهى متخالفة.

فالوجودات ، اذا لاحظتها بماهى مضافة الى الحق سبحانه بالاضافة الاشرافية ، اعنى بعنوان انها اشراقات نوره، لم تكن خالية في ظهورها عن ظهوره. واذا لاحظتها اموراً مستقلة بذواتها ، كنت جاهلاً بحقائقها، اذ الفقر ذاتى لها.

فالوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما، وهذا التفاوت لا ينافى الوحدة ، لان ما به التفاوت عين ما به الاتفاق... وسمى هذه الكثرة كثرة نورانية ، وكثرة المهيئات كثرة ظلمانية. فللوجودات الخاصة الامكانية حقائق، ولكنها اضواء لشمس الحقيقة وروابط محضة ، لانها اشياء لها الربط . (آملى ٨٧-٩٠)

بوجه من الوجوه ١/٥٧

أى ، لانواع ولا افراد ولا مراتب. لان من يقول بالمراتب ، يجعل المرتبة الناقصة معلولاً. والمعلول عند هولاء هو المهيئة ، لاصالتها في التحقق وفي الجعل. (سبزواری ٢٣)

القول بالثاني ٥/٥٧

أى القول بأن للوجود ثانياً. يعنى يلزم عليهم أن يقولوا بأصالة الوجود أيضاً لتصریحهم

بأن واجب الوجود هو نفس الوجود المؤكد القائم بذاته، وأن المفهوم العام البديهي المشترك لا يصلح لذلك .

وإذا كان الواجب تعالى وجوداً حقيقياً ، كان الوجود أصيلاً ، لأن انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد وتحققها بتحقيق فرد ما ، ولا معنى لتأصله في موضع دون موضع . فلزم عليهم القول بأصلين . وهذا شرك خفي لا يرضى به قط ذوق التأله . (هيدجی ۱۱۱)

إن [مذهب ذوق التأله] لا يتم إلا على أصالة المهية ، إذ لو كانت اعتبارية، لانتزعت من وجود الواجب ، تعالى عن ذلك ، إذ لا وجود غيره عندهم حتى يجعل منشأ انتزاع المهيآت . فلا بد أن يقولوا بأصالتها ، كما هم مصرحون بها أيضاً . فلزم حينئذ أن يكون في دار التحقق سنخان ، أحدهما الوجود... وثانيها المهية بحيث إنها ليست اعتبارية عندهم . (آملی ۹۱)

وان في دار التحقق سنخين ۶/۵۷

لانا حيث قلنا بالمراتب للوجود ، قلنا مرتبة منه علّة ، ومرتبة معلول . فنحن في وحدة الحقيقة في مندوحة . واما هولاء ، فليقولوا باصلين: الوجود للوجوب ، والمهية للامكان ، والوجود نور والمهية ظلمة . فهذا القول لا يخلو عن شرك خفي ، كما ان القول باصلين للعالم: النور الحسى والظلمة المقابلة له ، شرك جليّ.

ولا يمكنهم القول باعتبارية المهية ، لوجوه. اما اولاً ، فلانه خلاف تصريحاتهم باصالة المهية. واما ثانياً، فلانها ، اذا كانت اعتبارية انتزاعية، لابد من منشأ انتزاع لها ، ولا مرتبة ناقصة متزعة هي من نقصها ، فلا بد ان تنتزع من وجود الواجب تعالى، ولاحد لوجوده بالبرهان ، وعلى اعترافهم . على انه، لو انتزعت منه ، كان له مهية بل مهيآت . وهذا أيضاً باطل بالبرهان، وعلى اعترافهم . واما ثالثاً ، فلانها، اذا كانت اعتبارية، لزم اجتماع المتقابلين في الواحد الشخصى الواجب بالذات ، وهما الوجوب الذاتي والامكان والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية، وغير ذلك. والمتقابلان لا يكفيهما الموضوع الاعتباري، ولا الحيشية التعليقية، ان كانت ، بل لابد لها من موضوعين متأصلين، أوحيثيتين تقيديتين.

وامّا اذا كانت المهمة اصيلة ، أو للوجود مراتب ، فلا يلزم اجتماع المتقابلين بوجه من الوجوه . (سبزواری ٢٣-٢٤)

نعتقد ان ذوق التأله ٧/٥٧

هذه الطريقة هى طريقة صدر المتألهين . فالمضاف اليه عنده هو الوجود، وهو الحق تعالى الذى ذاته بذاته هو الوجود الشديد الغير المتناهى شدة؛ والاضافة أيضاً هى الوجود، وهو الوجود المنبسط الذى هو فعله تعالى وفيضه ونوره ووجهه؛ والمضاف أيضاً هو الوجود، وهوانحاء الوجودات الخاصة التى هى مراتب الوجود المنبسط... فلا يقال بالثانى للوجود. (آملی ٩٢)

هو الوجود ٩/٥٧

أى الوجود المنبسط الانتسابى الاشرافى . (هيدجى ١١١)

بالمرتبة الغير المتناهية ١١/٥٧

وهى المرتبة المضاف اليها. (هيدجى ١١١)

التعلقات والروابط ١١/٥٧

ان الممكن الوجود، بناء على اصالة الوجود، ليس الا الوجود، ومعنى امكان الوجود هو الامكان الفقرى فى مقابل غناء الواجب . وهذا بخلاف امكان المهية، فانه بمعنى سلب الضرورة من جانبى الوجود والعدم. وانما لا يكون امكان الوجود مثل امكان المهية لان سلب ضرورة الوجود عن الوجود كسلب ضرورة سلب العدم عنه، كلاهما ممتنع...

فثبوت الوجود للوجود، أى كونه نفسه ضرورى، كما ان سلب العدم عنه أيضاً ضرورى . فامكان الوجود امكان فقرى فى مقابل غناء الواجب ؛ ليس غناه امراً عارضاً على نفسه بحيث يكون هوشى والغنى العارض عليه شئ آخر، حتى لو وجود النظر عن غناه، ولو حظ هو من حيث نفسه، لم يكن غنياً بل هوى مرتبة ذاته غنى... فالممكن المفتقر اليه فقير فى مرتبة ذاته، اذ لو لم يكن فقره فى مرتبة ذاته بل عارضاً عليه، للزم انه، لو وجود النظر عن فقرة العارض عليه، لم يكن فقيراً مع انه فقيراً.

فالتعلق بالغير مأخوذ في مرتبة ذات الممكن، فيكون كالجزم من حده، كما ان الغنى بالنسبة الى الواجب كذلك. فالوجودات الامكانية عين التعلق بالمبدء. (آملی ۹۳)

لانها اشياء لها التعلق ۱۲/۵۷

والآ، لزم غناها في مرتبة ذاتها. وهو باطل — يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني —، وهي متقومات في ذاتها بالوجوب، مثل تقوم المهية بعلم قوامها بوجه. (سبزواری ۲۴)

قول المتكلمين المذكور ۱۳/۵۷

بقوله «من قال: ما كان له سوى الحصص». (هیدجی ۱۱۱)

بارجاءه الى الأول ۱۴/۵۷

لا الارجاع الى القول الأول من كل وجه. فان القائلين به لم يقولوا بالاضافة الاشرافية التي هو الوجود المنبسط، مع أن الأول أيضاً بظاهره باطل. (هیدجی ۱۱۱)

بان يكون مرادهم ۱۴/۵۷

بان يكون الحكم على المفهوم، من حيث السراية الى الحقيقة والحكاية عنها (سبزواری ۲۴)

الا في النسب ۱۶/۵۷

الحاصلة بينه وبين الماهيات المنسوبة اليه. (هیدجی ۱۱۱)

مع اضافة الى خصوصية ۱۸/۵۷

كوجود الانسان حيث إنه حصّة من مفهوم الوجود، وهو نفس ذلك المفهوم مع اضافة الى خصوصية. (هیدجی ۱۱۲)

تصير طرفاً ۱۹/۵۷

اذ معنى الحرفي يصير معنى إسمياً بتوجيه الالتفات اليه. (هیدجی ۱۱۲)



## اعنى الحصّة الحقيقية ١٩/٥٧

اطلاق « الحصّة » هنا من باب صنعة المشاكلة، وتطبيق عالمى الذهن والخارج . ففى الخارج تجلّ وانتساب اشراق، وفى الذهن حصّة وانتساب مقولى. (سبزوارى ٢٤)

هى ربط محض ٢٠/٥٧

أى غير مستقلة فى الوجودية، كالاضافة المقولية فإنها غير مستقلة بالمفهومية .

(هيدجى ١١٢)

حيث لا يخلو ٢٠/٥٧

كما أن الحصّة لا يخلو فى اللحاظ عن المفهوم الكلى. (هيدجى ١١٢)

بما هو تقيّد لابما هو قيد ٢٣/٥٧

« بما هو تقيّد »، أى غير مستقل فى اللحاظ؛ « لا بما هو قيد »، أى مستقل فى اللحاظ .

(هيدجى ١١٢)

وقيد خارجى ٢٣/٥٧

وهو ما اضيف اليه الكلى. (هيدجى ١١٢)

لانفسية له بهذه الحيثية ٢٥/٥٧

حتى يحكم عليه أنّه هو أو ليس هو . وإنّما هو آلة لحاظ الغير بحسب الذهن .

(هيدجى ١١٢)

يعنى بحيثية انه تقيّد، اذ التقيّد عبارة عن إضافة الشئ الى الشئ، والإضافة بما هى واقع الإضافة معنى حرفى غير مستقلة فى اللحاظ، بل هى آلة للملاحظة الغير . فلا نفسية لها من حيث هى اضافة. (آملى ٩٤)

الشئ اى المهية ٢/٥٨

ان « الشئ » يطلق على الوجود وعلى المهية ... شيئية الوجود باعتبار نفسه، ولكن

المهية شئ باعتبار أن وجودها شئ، وإلا فهى من حيث نفسها لاتصدق عليها الشئ . بل هى لاشئ محض، أى أمر اعتبارى. (آملى ٩٤)

### اشاره الى ماهو التحقيق ۳/۵۸

الموجود في الذهن، على التحقيق، هو نفس مهية الشيء الذي يتصور. فاذا تصور زيداً مثلاً، فهية زيد المتصور هو المتصور، لشيء آخر من صورته وشبهه أو أي شيء يكون غيره. فتلك المهية هي بعينها في عالم الماهوية. وإنما الاختلاف بين الخارج والذهن من ناحية الوجود. نعم، هي باعتبار عين وعيني، وباعتبار الذهن صورة. فهي تختلف تسميتها ذهنياً وخارجاً. وأما بحسب مقوماتها وذاتياتها بمعنى ما ليس بخارج عن ذاتها، فهي هي. (آملی ۹۵)

### تحصل بأنفسها ۴/۵۸

أي لأبشباحها. فالاختلاف بين الوجود العيني والذهني بالوجود، دون الماهية. من ثم قال بعض الفضلاء: الأشياء في الخارج أعيان، وفي الذهن صور. (هيدجی ۱۱۲)

### قيام صدوري لاجلولى ۵/۵۸

أما الصور الخيالية، فلان التخيل بانشاء النفس في عالمها صوراً مجردة، مجرداً برزخياً مثالياً. وأما الصور العقلية: فقيامها بالعقل البسيط صدوري، كما قال الحكماء: ان العقل البسيط الذي هو مقام شامخ من النفس، خلاق للمعقولات التفصيلية. (سبزواری ۲۴)

كقيام الفعل بفاعله، لا قيام المقبول بقابله. بعبارة أخرى، الصور قامت بالنفس قياماً عنه، لا قياماً فيه، بناء على ما ذهب اليه من ان النفس خلاق للصور، فإن الله قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية، لأنها من سنخ الملوكوت وعالم القدرة. الجمهور على أن التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية، وهو إنفعال، لا فعل. (هيدجی ۱۱۳)

القيام الصدوري كقيام المعلول بعلته، وقيام الفعل بفاعله، حيث ان العلة ليست محلاً قابلياً للمعلول، بل المعلول متقوم بالعلة، قائم بها قياماً عنه، أي يكون صادراً عنها،

بحيث لولا العلة لم يكن للمعلول ذات أصلاً، وانما تدوّته بتعلقه بعلمته، بل هونفس التعلق بها. (آملی ٩٥)

### بحر من الزبيق بارد بالطبع ٩/٥٨ - ٩

مرجع القضية... الى شرطية... هكذا: لو وجد في الخارج بحر من الزبيق فهو على تقدير وجوده بارد بالطبع. والمحكوم عليه في هذه القضية هونفس البحر من الزبيق، لا صورته ونقشه ولا مثاله وما يشابهه، ضرورة أن نقش البحر من زبيق مما يصح عنه سلب البرودة بالطبع. واذا كان المحكوم عليه هونفس البحر من الزبيق، وكان ثبوت الشيء شيئاً فرع ثبوت المثبت له، وكان البحر من الزبيق معدوماً في الخارج، فيجب ان يكون موجوداً في الذهن؛ والا لم يصح الحكم عليه بحكم الفرعية. فهو موجود في الذهن. وهو المطلوب. (آملی ٩٦)

### اجتماع التقيضين ٩/٥٨

مثال للمعدوم الممتنع الوجود في الخارج ضرورة امتناع اجتماع التقيضين في الخارج. فان قلت: اجتماع التقيضين كما انه ممتنع في الخارج ممتنع في أى وعاء من الاوعية. فكيف تقول بوجوده في الذهن؟ قلت: المحكوم عليه هو مفهوم اجتماع التقيضين، وهو ممكن الوجود في الذهن، لانا اذا تصورنا مفهوم اجتماع التقيضين، فقد تصورنا ذاك المفهوم لا شيئاً آخر. فهو، وان كان مفهوم اجتماع التقيضين بالحمل الاولى، لكنه مصداق للموجود في الذهن... ان حكمنا عليه بالامتناع وقلنا بان اجتماع التقيضين ممتنع، فهو، اعنى مفهوم اجتماع التقيضين، ليس محكوماً عليه بالامتناع من حيث انه مفهوم. بل المفهوم يؤخذ عبرة للملاحظة مصاديقه، ويحكم عليه لا بان يقف الحكم عليه، بل بان يسرى منه الى مصاديقه. (آملی ٩٧)

### اشارة عقلية ١٢/٥٨

لابد من ان يكون للمشاراليه نحو ثبوت حتى يشاراليه... لكن لا بمعنى انه موجود في الذهن بغير الاشارة الذهنية اليه، ثم يتصور أى يشاراليه بالاشارة الذهنية، بل بمعنى

ان تصورہ والاشارة الذہنیۃ الیہ وجودہ فی الذہن کما انه ایجادہ ایضاً. (آملی ۹۸)

### والمعدوم المطلق ۱۲/۵۸

والتفصیل ان الشقوق اربعة. فان الکلی العقلی، اما معدوم، فالمعدوم لا یشار الیہ. واما انه لیس له الا شئیۃ المھیة، فیلزم تقرر المھیة منفکة عن کافة الوجودات، کما یقول به المعتزلة. وهو باطل. واما موجود فی الخارج، فلا یكون کلیاً، اذ الشئی مالم یتشخص لم یوجد. واما موجود فی الذہن، فهو المطلوب. (سبزواری ۲۴)

### لا یشار الیہ ۱۳/۵۸

لا حساً ولا عقلاً. (هیدجی ۱۱۳)

### المادة ولواحقها ۱۷/۵۸

لواحق المادة ما یعرض الشئی من ناحية کونه مادياً ... کالمقدار والاین والوضع والجهة والحیز ونحو ذلک. (آملی ۹۸)

### مما لحقه بالذات او بالعرض ۱/۵۹

ما یلحق البیاض بالذات کالزمان حیث ان البیاض زمانی بذاته، بمعنی انه مع قطع النظر عن موضوعه موجود فی الزمان. وما یلحقه بالعرض کالمقدار، فان البیاض من حیث نفسه لا یكون متقدراً بمقدار، وانما یرضه المقدار بتوسط موضوعه. (آملی ۹۸)

### اذ لا یمیز فی صرف الشئی ۲/۵۹

فلو کان فیہ کثرة ومیز، انضمّ الیہ موضوعان أو مکانان أو زمانان، أو غیر ذلک. اذ الشئی لا یتثنى ولا یتکرّر بنفسه. هذا خلف، اذا المفروض تجرّده عنها. (سبزواری ۲۴)  
ان صرف کلّ حقیقة، ما لم ینضمّ الیها ما یمایرها من موضوع أو امر لاحق به کالزمان والمکان ونحوهما، فهو لا یتکرّر ولا یتثنى. فالبیاض یتکرّر ویصیر هذا البیاض وذاك البیاض اذا کان فی الثلج والعاج مثلاً، وحيث کان الثلج غیر العاج، یكون بیاض الثلج غیر بیاض العاج. وإذا جردناه عن الثلج والعاج، ترتفع هذه الاثنینة قطعاً. (آملی ۹۹)

### موجود بوجود وسيع ٣/٥٩

وليس بمعزوم مطلقا ، لانّ الوحدة مساوقة للوجود ، بل عينه ، ولانّه ملتفت اليه للعقل . (سبزواري ٢٤)

المراد بسعة وجوده هو قابليته لأن ينطبق على كل واحد من أشخاصه بحيث يجوز أن يصدق على كل واحد من أشخاصه ... وهو بهذا النوع من الوحدة لا يوجد في الخارج ، وإلا لزم إتصاف أمر واحد بصفات متضادة . (آملی ٩٩)

### لانّه فيه نعت الكثرة ٤/٥٩

دفع لما يتوهم انّ صرف كل حقيقة ، هو الكلّي الطبيعي ، وهو موجود في الخارج ؛ فلا يثبت به الوجود الذهني . وبيان الدفع انّ الطبيعي موجود بنحو الكثرة والاختلاط ، لانّ وجود الطبيعي بعين وجود أشخاصه ، والعقل يدرك الصّرف الواحد وهو في الذّهن . (سبزواري ٢٤-٢٥)

### صقع شامخ ٤/٥٩

هو مرتبة قوة العاقلة التي هي أعلى المراتب التي بقية المراتب دونها ، وهو مرتبة القوة الحاسة والمتخيلة والواهمة . (آملی ١٠٠)

### بعضها يثبت المطلوب ٥/٥٩

من مسلك موضوعية الموجبة: الوجه الأول .

من مسلك الكلية: الوجه الثاني .

من مسلك الوحدة: الوجه الثالث .

من مسلك التصديق: الوجه الأول .

من مسلك التصور: الوجهان الآخران [الكلية والوحدة] . (آملی ١٠٠)

### قاعدة الفرعية ٨/٥٩

وهي قولهم إن ثبوت شئ لثبوت شئ فرع لثبوت المثبت له . (هيدجی ١١٣)

## الذات اى المهية ١١/٥٩

لما كانت «الذات» تطلق غالباً على المعنى المرادف للحقيقة ، أعنى المهية الموجودة فى الخارج ، وهى ليست بمراد هنا ، اذ المهية ، مع قيد الوجود الخارجى ، ليست محفوظة فى أنحاء الوجودات ، فسرها بالمهية التى هى تطلق على نفس المهية من حيث هى .  
(آمل ١٠٠)

## عالية كانت او سافلة ١١/٥٩-١٢

أى النفوس السماوية والعقول الكلية. فللمهيات كينونات سابقة وبرزات فى النشآت العينية. فكما انّ كلّ الحروف فى مدار رأس قلم الكاتب بنحو الجمع ، ثمّ فى لوحه بنحو التفصيل ، كذلك جميع الحروف التكوينية فى القلم الاعلى بنحو الوحدة والجمع ، وفى اللوح المحفوظ بنحو التفصيل ، وفى لوح المحو والاثبات بنحو التقدير . والمهية محفوظة بعينها فى النشآت ، كالمهوى الباقية فى الاحوال . (سبزوارى ٢٥)

قيد لقوله «الذهنية» اذ الوجود الذهنى ينقسم الى العالى والسافل ... [العالى هو] عالم العقول المعبر عنه بعالم القضاء ؛ و[عالم] النفوس الكلية المجردة المعبر عنه بعالم اللوح المحفوظ ؛ و[عالم] النفوس المنطبعة الفلكية المعبر عنه بعالم لوح المحو والاثبات ... و[السافل هو] عالم نفوسنا المعبر عنه بالذهن السافل . (آمل ١٠٠)

## ان الذاتى لا يختلف ولا يتخلف ١٢/٥٩

يعنى اذا قيل ان المهية وجدت فى الذهن ، فصدق هذا الكلام بأن تكون المهية بجميع أجزائها وجدت فى الذهن ، وإلا فلم تكن المهية موجودة فى الذهن . (آمل ١٠١)  
ايضاً ١٤/٥٩

أى ، كما انّ ذلك بالتصديق من العقل ، كذلك هذه المعارضة بنظر العقل .  
(سبزوارى ٢٥)

## فجوهر مع عرض كيف اجتمع ١٤/٥٩-١٥

اعلم ان الاشكال فى باب الوجود الذهنى ... من وجوه: (١) من جهة كون شئ

واحد جوهرأ وعرضاً ؛ (٢) ومن جهة كونه علماً ومعلوماً ؛ (٣) ومن جهة كونه جزئياً و كلياً ؛ (٤) ومن جهة كونه مجتسماً بجنسين - فيما اذ تصور فرد من الكم مثلاً ، فانه كم وكيف - أو كونه نوعين من جنس واحد - فيما اذا تصور كيف محسوس مثلاً كالسواد فانه ، لما كان مهية السواد ، كيف محسوس ، ولما كان علماً ، كيف نفساني .

وان العمدة في الاشكال هو الاشكال الأخير . وطريق دفعه هو باتخاذ مفر من اجتماعها . وهو (١) تارةً باخراجه عن تحت المقولتين ... هو طريق من انكر الوجود الذهني مطلقاً ، وقال بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ، كالفخر الرازي . فانه ، بناءً عليه ، لا تكون الصورة من مقولة الكيف ، ولا تدرج تحت مقولة المعلوم بالعرض .

واخرى (٢) بابقائه تحت مقولة الكيف واخراجه عن تحت غيره ... و[هو] طريق من يقول بالاشباح لا بالأنفس .

وثالثة (٣) باخراجه عن تحت الكيف وابقائه تحت غيره ... [اي] اندراجہ تحت مقولة المعلوم بالعرض . هو طريق المحقق الدواني القائل بانه كيف بالمساحة .

ورابعة (٤) بابقائه تحت المقولتين . . . هو طريق السيد السند وطريق الفاضل القوشجي الذي يقول بوجود شيئين احدهما من مقولة الكيف ، وهو القائم بالذهن ، والآخر من مقولة المعلوم بالعرض ، وهو الحاصل فيه . وطريق صدر المتألهين ... ان كون الصورة العلمية التي هي معلوم بالذات مندرجة تحت المقولتين وتصدق عليها المقولتان وتحملان عليها ، لكن مع تفاوت الحملين . فقولة المعلوم بالعرض تحمل عليها حملاً اولياً ذاتياً ، ومقولة الكيف تحمل عليها حملاً شائعاً صناعياً ...

وطريق المصنف في باب العلم انه من سنخ الوجود ... اذ عليه لا يكون من سنخ المهيئات حتى يندرج تحت مقولة الكيف أو غير الكيف . (آملی ١١٣-١١٤)

ان الجوهر جنس لها ١٦-١٥/٥٩

خلافاً لمن زعم أن الجوهر عرض للحقائق الجوهرية . (هيدجي ١١٣)  
في كون كل من الجوهر والعرض جنساً لما دونهما ، أو عدم كونها جنساً ، أو كون

الجوهر جنساً لما دونه دون العرض ، أقوال واحتمالات.

(١) كون كل واحد منهما جنساً لما تحتها. فتكون المقولة حينئذ اثنتين: مقولة الجوهر ومقولة العرض. والعقل والنفس والهيولى والصورة والجسم المركب من الهيولى والصورة أنواع جوهرية مندرجة تحت مقولة الجوهر؛ والكم والكيف وغيرهما الى آخر التسعة العرضية أنواع عرضية مندرجة تحت مقولة العرض . . . هذا الاحتمال كانه لم يذهب اليه ذاهب .

(٢) عدم كون كل واحد منهما جنساً لما تحته. فيكون المقولات حينئذ اربعة عشر: التسعة العرضية والخمسة الجوهرية...

(٣) ان يكون الجوهر جنساً لما تحته من الجواهر، ولكن العرض لم يكن كذلك . وعلى هذا فالمقولات عشرة: واحدة منها مقولة الجوهر، والتسع الآخر مقولات العرضية . وهذا طريق المشائين وعليه ارسطو. (آملی ١٠١)

كما هو مذهبهم في الذهن ١٨/٥٩

حيث ان مذهبهم في الصور العلمية أنها قائمة بالذهن قياًماً حلولياً والذهن مستغن عنها ، فتكون عرضاً ، لان العرض هو الحال في محل يكون ذلك المحل مستغنياً عن هذا الحال .

وهذا بخلاف مذهب المصنف في باب الصور العلمية، فانه يقول بان قيامها بالذهن قيام صدوري للاحلولي، فلا يلزم عنده اجتماع جوهرية شئ مع عرضيته. (آملی ١٠١-١٠٢)

والعلم عين المعلوم بالذات ٢٢/٥٩

العلم ، أى الصورة الذهنية ، عين المعلوم بالذات. وهو من حيث الوجود في الذهن معلوم بالذات ، ومن حيث الوجود في الخارج معلوم بالعرض . والمعلوم بالذات يطابق المعلوم بالعرض. وهما مثلاً متشاركان في الماهية ولوازمها. (هیدجی ١١٣)

العرض عرض عام للمقولات ١/٦٠

هذا على طريقة المشائين من جعل المقولات عشرة ، واحدة منها مقولة الجوهر



بادعاء أنه يصدق على الجوهر صدقاً ذاتياً ، وتسعة منها مقولات العرض بناء على ان صدقه عليها عرضي لكونه من ناحية وجوداتها ، وأما من حيث ماهياتها فلاعرضية لها ، بل هي مستقلات في التعقل . (آملى ١٠٢)

### من العروض ١/٦٠

وهو نسبة الطرّو والحلول . ولما كان وجود الاعراض ، في انفسها ، عين وجودها لموضوعها ، قلنا: هو وجودها .

وبالجملة عروض الشئ ، أو وجوده ، بعد تمامية مهيتة بمقوماتها . فكما ان الوجود زائد على المهية ، فالعرضية زائدة على الكم والكيف ، الى اخر المقولات . فظهر انها ليست جنسا لها . ومعلوم انها ، لو كانت جنسا ، لم يكن المقولات اجناساً عالية . (سبزواری ٢٥)

### وجودها في الموضوعات ٢/٦٠

هذا المعنى ثابت لها بالقياس الى الغير ، وذاتي الشئ يثبت له مع قطع النظر عما عداه . وبالحقيقة ، العرض تعبير عن وجودها الرابطي ، فإن وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها . والوجود خارج عن الماهية ، لم يكن ذاتياً لها . (هيدجى ١١٣)

لا يصير جنساً له ٣/٦٠

فهو جوهر بحسب ماهيته ، اذ يصدق عليه أنه ماهية اذا وجدت في الخارج تكون لا في موضوع ، وعرض باعتبار وجوده في الذهن ، اذ يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع . فلا منافاة بينهما . وانما المنافاة في صدقهما بالذات على شئ ففهوم العرض يعرض لجميع المقولات في الذهن ، ولتسع منها في الخارج . وأما اندراج جميع المقولات بالذات تحت الكيف على تقدير كون الصورة العقلية عين العلوم لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها ، فظاهر الورد ، لكونه جنساً لما يندرج تحته . (هيدجى ١١٣-١١٤)

### كيفاً محسوساً وكيفاً نفسانياً ٦/٦٠

« كيفاً محسوساً » لأنه مما يدرك بالحس . و« كيفاً نفسانياً » ، لأن العلم من الكيفيات

النفسانية. فلزم ان يكون شئ واحد مندرجاً تحت نوعين في مرتبة واحدة. (هیدجی ۱۱۴)  
 مثل ان يكون شئ واحد تحت نوع الانسان ونوع الفرس بأن يكون في عين كونه  
 انساناً فرساً ايضاً. وهو محال لاستلزامه كون شئ واحد مفصلاً بفصلين في درجة واحدة.  
 (آملی ۱۰۲)

### مجرد الاضافة ۹/۶۰

فان كانت مع الوضع ، فهو العلم الاحساسی. وان كانت مجردة عنه ، فان كانت  
 الاضافة الى واحد من الجزئيات العينية ، اضافة ضعيفة ، فهو العلم التخيلي. وان كانت الى  
 كليهما من نوع أو انواع ، فهو العلم التعقلي. واما جعل الاضافة في التخيل الى عالم المثال ،  
 وفي التعقل الى الصور الكلية التي في العقل الفعال ، فليسوا قائلين به.

وعلى أى تقدير فالعلم الذى هو اعلى رتبة من سائر الكمالات ، لا يحاذيه شئ متاصل  
 حينئذ في النفس — «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» .

ويبطله ايضاً ان لا يمكن تقسيم العلم حينئذ الى التصور والتصديق. (سبزواری ۲۵)  
 أى الاضافة المقولية بين الشئ والشئ. ولذا يبطله العلم بالمعدوم ، اذ المعدوم ليس  
 بشئ حتى يقع طرفاً للاضافة ؛ وعلم النفس بذاته ، اذ ليس بين النفس ونفسه اثنيانية حتى  
 يصير الاثنان طرفي الاضافة. وهذه الطريقة محكية عن فخر الرازي . (آملی ۱۰۲)

### في الزمان والمكان ۱۴/۶۰

منور لا فراق الحصول في الشئ عن القيام بالشئ. فان الزمان مثلاً ، عرض غير  
 قار. والحاصل فيه جوهر ، كالجسم ، والنفس ، بما هي نفس . ولا يقوم الجوهر بالعرض .  
 ومعنى حصوله فيه ان له نسبة الى قدر من حركة الفلك بالحدوث فيه ، بل له اليه نسبة  
 محاطية ، بما هو موجود طبيعي. (سبزواری ۲۵)

### وثانيهما موجود خارجي ۱۴/۶۰

لان الهيئته القائمة بالموجود الخارجی ، موجودة خارجية. (سبزواری ۲۵-۲۶)

## انما الاشكال ١٥/٦٠-١٦

جعل الاشكال من وجوه ثلاثة: احدها مامر. وثانيها كون شئ واحد علماً ومعلوماً، من حيث ان العلم له حكم، والمعلوم له حكم. فان العلم بزيد، صفة النفس، لازيد. والعلم بالكفر، صفة المؤمن، لا الكفر. والعلم بالعالم عين ذات الله، لا العالم. وثالثها كون شئ واحد كلياً وجزئياً، من حيث ان الموضوع من جملة المشخصات. فالكلّي الذى فى نفس شخصيته جزئى.

والتحقيق فى دفع الثانى ان العلم والمعلوم بالذات، وان كانا متحدين بوجه، ألاّ انهما متغايران، تغاير الوجود والمهية. فن جهة الوجود، علم، ومن جهة المهية، معلوم. وفى دفع الثالث، ان الكلّي فى ذاته، وان كان جزئياً، كما ذكر، ألاّ انه، اذا قيس الى الاشخاص الخارجية والذهنية، ولوحظ مشموليتها له، فهو كلّي. واما دفع الاول فهو طويل الذيل، وسبائى. (سبزوارى ٢٦)

## تصوره ١٧/٦٠

إنا اذا فرضنا شخصاً محاطاً بمرآت بحيث انطبع صورة شخصه وجسده فى تلك المرآت. فهناك أمران: صورة حاصلة فى المرآت، لاقائمة بها، وهى الصورة الطبيعية التى فى مادة الشخص؛ وصورة منطبعة فى سطح المرآت، قائمة بها.

وهكذا فى مرآت الذهن. فعنده لكل مدرك ثلاث صور: (١) الصورة الخارجية التى هى المعلومة بالعرض، (٢) والصورة الذهنية التى هى حاصلة فى الذهن، لاقائمة به، وهى الأمر الذهنى عنده، (٣) والصورة الخارجية القائمة بالذهن، وهى الأمر الخارجى عنده. فلكل مقابل موضوع على حدة. (آملى ١٠٢-١٠٣)

## وفيه ما فيه ٢٠/٦٠

لأنه خلاف الوجدان، ولأنه جمع بين القول بالشبح والمثلية، لأن ذلك القائم شبح للموجود الخارجى، وذلك الحاصل مثل له. ووجهه واضح. لما فيه محذورات اخرى تطلب من كتب اخرى، كالاسفار والشوارق. وائى، فى تعاليق على الاسفار، ذكرت له

توجیهاً وجیهاً علی<sup>۱</sup> طریقه الاشراق، لیس هنا موضع ذکره. (سبزواری ۲۶)  
 اشاره الى ما فی هذا المذهب من المفاسد والحذورات، كما قال المحقق الدواني: هذا القائم  
 بالذهن، ان كان مغايراً للأمر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه، فهو بعينه القول  
 بالشبح والمثال؛ وإن كان متحداً معه فيها، عاد الاشكال. (هیدجی ۱۱۴)

### لا ما یغیرها فی المہیة ۲/۶۱

ولو غایرها فی المہیة، لم یکن الوجود الذہنی لهذه المہیات، ولا لمہیة واحدة،  
 نحوان من الوجود. ومن المفاسد العظيمة، علی القول بالشبح، لزوم کون العلوم جہالات.  
 لانّ العلم بالشیء انکشافه بما هو علیہ. واذا غرب شیء من مقوماته، لم یکن هذه المہیة  
 تلک المہیة. وقد یوجه الشبح بان المہیة، وان كانت محفوظة، الا انها مأخوذة مع الوجود  
 الذہنی، شبح لها مع الوجود الخارجی، كما یقال: «للوجود الذہنی الوجود الظلّی»<sup>(۱)</sup>.  
 (سبزواری ۲۶)

### كما لا یخفی ۳/۶۱

قال المحقق المذكور [أی اللاهیجی] بعد تقرير المذهبین علی ما هو المشهور: فالحق  
 أن ماهیات الأشياء فی الذهن، لما لم یظهر عنها آثارها ولم یصدر عنها أحكامها، أطلق القدماء  
 علیها لفظ الأشباح، لأن شبح الشیء لا یصدر عنه أثر ذلک الشیء؛ لأنهم قائلون بحصول  
 أشباح الأشياء فی الذهن، وأن هناك مذهبین. (هیدجی ۱۱۵)

### بعد تمهید مقدمة ۶/۶۱

إنه بناءً علی أصالة الوجود لاختفاء فی صدق هذه المقدمة... ضرورة ان المہیة أمر  
 اعتباری... فما لم یکن وجود لم یکن لا اعتبار المہیة منشأ، فالمہیة متأخرة عن الوجود تأخر  
 کل أمر اعتباری عن منشأ اعتباره. وأما علی القول بأصالة المہیة الذی هو مذهب السيد  
 السند، فالأمر بالعکس حیث ان الوجود ینتزع من المہیة.

وقد وجهه المصنف فی حاشيته... بان مراده بالموجود المتقدم، بناءً علی مذاقه من

(۱) در حاشیة شرح منظومة چاپ ناصری «الخارجی» آمده است.

أصالة المهية، هو المهية الصادرة عن الجاعل، أو المهية الخارجة عن استواء الطرفين المستحقة لحمل الموجود عليها باكتسابها حيثية المجعولة المتقدمة على المهية من حيث هي .  
(آمل ١٠٦)

لما كانت موجودة المهية متقدمة على نفسها ٦/٦١

لعلك تقول: كيف يقول السيد بهذا، وهو يقول بأصالة المهية واعتبارية الوجود؟  
فأقول: مراده تقدم المهية الخارجة<sup>(١)</sup> عن استواء الطرفين، المستحقة لحمل الموجود، باكتسابها حيثية المجعولة على المهية، من حيث هي هي، تقدماً بالاحقية. وبعبارة نفسه، المهية المتحدة مع مفهوم الموجود، متقدمة على المهية التي لم تتحد. لكن المناسب لأصالة المهية ان يقول: المهية متقدمة على الوجود بالتجوهر، كما يقول السيد المحقق الداماد، والمحقق الدواني، والمحقق اللاهيجي، قدست اسرارهم. (سبزواري ٢٦-٢٧)

قال في حاشية الأسفار: إن قلت: كيف يصحّ للسيد أن يقول بتقديم الموجودية على المهية مع إفراطه في القول باعتبارية الوجود؟ قلت: مراده بالموجود المتقدم هو المهية الصادرة عن الجاعل، وبالمهية المتأخرة نفس شئية المهية من حيث هي التي اعتباريتها اتفاقية ...  
والمراد بالتقدم التقديم بالأحقية، كما أشار إليه في الحاشية، يعني تحقق الشئ وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هي ماهية. (هيدجي ١١٥)

فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلاً ٦/٦١-٧

بمعنى انه ما لم يصير موجوداً لم يكن مهية من المهيئات، اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلاً، ... فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق، إما ذهنياً أو خارجياً، لم يكن مهية من المهيئات. فان قلت: فما يصير موجوداً ثم مهية، إما هذه المهية، فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية، وهو ظاهر البطلان؛ أو مهية أخرى، وهو افحش، مثل ان يقال وجد الفرس فصار انساناً. قلت: لاحصر، بل يتصور شئ ثالث. أما أولاً، فلان هذا التقدم رتبى

لازماتی. وارتفاع النقیضین فی المرتبة جائز. ففی مرتبة الموجودية المطلقة ، لانا انسان ولا فرس ولا غیرهما من التعینات. وأما ثانیاً، فلان معنی قولنا: وجد فصار انساناً، لیس انه وجد شیء معین فصار انساناً حتی یتأقی التریدید بأن هذا الشئ المعین إما انسان أو غیره ؛ بل معناه ان هناك أمراً واحداً، وهو الموجود المطلق ، وهو انسان وموجود ، فتحققه وحصوله، من حیث هو موجود ، أولى من الحصول من حیث هو مهیة الانسان. وأما ثالثاً ، فبالنقض بتقدم کل ملزوم علی لازمه ، کالاربعة علی الزوجية؛ اذ یقال حیثئذ: لو وُجدت الاربعة اولاً، فصار زوجاً ، فما وُجد اولاً إما زوج ، فالزوج یصیر زوجاً ، أو لیس زوج ، فتکون الاربعة لیست زوج ، ثم تصیر زوجاً. والحل هو ما ذکرناه من کون التقدم رتیباً، ففی رتبة الاربعة لزوج ولا لزوج ، بل النقیضان کلاهما مرتفعان فی تلك المرتبة. (آملی ۱۰۷)

### اندفع الاشکالات ۱۱/۶۱

هی اشکال کون شیء واحد جوهرأ و عرضاً، واشکال کونه علماً ومعلوماً، واشکال کونه جزئياً وکلیاً. (آملی ۱۰۷)

### مدار اشکال کون شیء واحد ۱۳/۶۱

اذ مدار جزئیه علی کون الموضوع من جملة المشخصات، ومدار کلیته علی ان کل شیء فی العقل، یحذف غرائبه ، سواء کان ذلك الشئ نفس الموجود الخارجی، أو شبهه أو منقلبه. (سبزواری ۲۷)

ذلك لان مدار کون شیء واحد جوهرأ و عرضاً و علماً ومعلوماً ، هو ان الموجود فی الذهن، لما کان بعینه الموجود فی الخارج ، وما فی الخارج معلوم وجوهر وما فی الذهن علم و عرض، فیلزم کون شیء واحد باعتبار الوعائین جوهرأ و عرضاً و علماً ومعلوماً.

وأما مدار اشکال کون شیء واحد جزئياً وکلیاً ، فهو باعتبار وعاء الذهن فقط ، اذ الموجود فی الذهن جزئی، باعتبار کونه قائماً بالذهن، والموضوع من جملة المشخصات؛ وکلی، باعتبار ان کل شیء فی العقل محذوفاً عنه الغرائب کلی ، سواء کان ذلك الشئ نفس الموجود الخارجی، علی ما یقوله المحققون ، أو شبهه ، علی قول القائلین بالشبح ، أو منقلبه ، علی

قول هذا المحقق السيد السند. (آملی ١٠٨)

حقیقة معینة ١٤/٦١

حتى يكون مخالفها شبحها، بل له ابهام، مثل انه الامر الدائر بين الجوهر والكيف . وما قال « بل الموجود... » مثل ما يقال في تفسير الكلى بالمطابقة لكثيرين ، مع ان المطابق موجود مجرد، والكثيرون ماديون مثلاً، وبينها غاية البعد، ان المراد بالمطابقة انه، لو حصل الكلى في الخارج ، كان عين الافراد ، ولو حصلت في العقل ، صارت عين ذلك الكلى المجرد ، اذ يحذف غرائها. (سبزواری ٢٧)

أى مع قطع النظر عن الوجود الخارجى والذهنى ، ليس للشيء ذات معينة يمكن ان يقال هي موجودة في الخارج أو في الذهن ، وان الموجود في الذهن عين له أو شبح . بل للشيء مع قطع النظر عن الوجودين ابهام ، مثل انه الأمر المردد بين الجوهر والعرض بحيث لو وجد في الخارج يتعين جوهرأ وفي الذهن يتعين عرضاً. (آملی ١٠٨)

بل الموجود الخارجى ١٥/٦١

مطابقة الموجود الخارجى مع الموجود الذهنى ، مع كونه في الخارج جوهرأ مثلاً ، وفي الذهن كيفاً ، نظير مطابقة الكلى مع الكثيرين ، مع ان الكلى موجود مجرد والكثيرين ماديون مثلاً، وبينها غاية البعد. فكما أن معنى مطابقة الكلى مع الكثير بمعنى أنه لو حصل الكلى في الخارج لكان عين الافراد ، ولو حصلت الافراد في العقل بالتقشير والتعريّة ، لكانت عين الكلى ، كذلك في المقام ، لو حصل الجوهر الخارجى في الذهن لكان عين الكيف ، ولو حصل الكيف الذهنى في الخارج لكان عين الجوهر. (آملی ١٠٩)

الهیولى المبهمة ١٨/٦١

حيث تصير تارةً باقتران الصورة ماء ، وتارة هواء، وأخرى ناراً. (هيدجى ١١٥)  
ظاهراً أنه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات حتى يشار إليها ويحكم عليها بأنها تارة تصير جوهرأ وتارة كيفاً. (آملی ١٠٩)

انقلاب امر فی صفته ۱۹/۶۱

كانقلاب الأسود ابیض والحار بارداً ونظائرها. (آملی ۱۰۹)

أو صورته ۱۹/۶۱

كانقلاب الماء هواء. (آملی ۱۰۹)

واما انقلاب نفس الحقيقة ۱۹/۶۱

هذا القول ليس اولی من ان يقال : هما حقيقتان برأسهما . واذ ليس فيها مادة مشتركة ، فلم تقول : هذه نفس تلك ؟ اذا لم تكن مادة مشتركة في انقلاب امر فی صفته أو فی صورته ، بل بياض وسواد ، أو صورة نوعیة ماثية وصورة نوعیة هوائية ، هل يمكن ايضاً ان يقال : احدهما عين الآخر ؟ او بمجرد لفظ الانقلاب ، يكون احدهما عين الآخر.

(سبزواری ۲۷)

امراً مبهماً ۲۰/۶۱

مثل نفس الأمر والشئ والممكن. لا يخفى ان كل واحد منها من المعقولات الثانية ، لا يحاذيه شئ في الخارج ، فلم يكن شئ باقياً في الاحوال. (سبزواری ۲۷)

وانت للمهية هذا العرض العريض ۲۱/۶۱-۲۲

بأن تكون مرتبة منها جوهرراً وأخرى عرضاً ، مع كونها منشأ الاختلاف ، والشئ الذي له مراتب لا بد أن يكون حقيقة واحدة. (هيدجی ۱۱۵)

بالتشبيه والمسامحة ۲/۶۲

حاصل مراد المحقق الدواني... ان العلم لا يكون كيفاً حقيقةً. وانما قالوا انه كيف لمشابهته بالكيف...

ان موضوع علم مابعد الطبيعة... هو عبارة عن الموجود بما هو موجود وهل هو الموجود بما هو موجود مطلقاً ، سواء كان موجوداً ذهنياً أو موجوداً خارجياً ؛ أو هو الموجود الخارجی بما هو موجود ، لا مطلق الموجود. ففيه خلاف. والسيد المحقق على الاول ، والمحقق



الدوائى على الأخير .

فعلى قول المحقق الدوائى ، الموجود الخارجى من حيث انه موجود ، ينقسم الى الواجب والممكن ، والممكن منه ينقسم الى الجوهر والعرض ، والعرض منه ينقسم الى الكم والكيف وغيرهما من المقولات العرضية . وذلك لان المقسم ، وهو الموجود الخارجى ، معتبر فى الأقسام ، لان القسم يحصل من المقسم اذا انضم اليه قيد .

فالعلم ، لما لم يكن موجوداً خارجياً ، بل هو موجود فى الذهن ، فليس كيفاً ، لان الكيف من أقسام الموجود الخارجى . وانما اطلقوا عليه الكيف لانه شبيه به . ووجه شباهته به هو ان الكيف موجود خارجى لا يقبل القسمة ولا النسبة بذاته ، والعلم لا يقبل القسمة والنسبة بذاته . ففيه شئ من الكيف . ولكنه ليس موجوداً خارجياً . فليس بكيف ، لكنه شبيه به . (أملى ١١٠-١١١)

كان من مقولة المعلوم ٧/٦٢

أى المعلوم بالعرض . فان المعلوم بالذات يطابق المعلوم بالعرض ، وهما مثلاًن ، والمثلاًن امران متشاركان فى المهيّة ولازمها . فالعلم بالشمس شمس اخرى ، والعلم بالقمر قمر آخر ، وبالحجر حجر آخر ، وهكذا . ولذا يقال : « العلم بالشئ » صورته الحاصلة عند العقل . ويقال « صورة الشئ » مهيته التى هو بها هو . (سبزوارى ٢٧-٢٨)

ان العلم ... مندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض حقيقة ؛ فان كان المعلوم بالعرض جوهرأ فهو جوهر ، وان كان كمأ فكم وهكذا ...

كون الموجود الذهنى من مقولة المعلوم بالعرض قد اثبتها [الدوائى] بان العلم ، لما كان متحدأ مع المعلوم بالذات ، فلا محالة يكون مندرجأ فيما يندرج فيه المعلوم بالذات . فالعلم بالذات ، ان كان جوهرأ ، فالعلم به بحكم الاتحاد معه يكون جوهرأ ، وان كان كمأ ، فكمأ ، وهكذا .

ولا يخفى ان هذه الدعوى ، وان كانت حقأ عندنا ، لكنها لاتتم على مذاق المحقق الدوائى ... وذلك لان الملاك فى سلب الكيف عن العلم عنده كان من جهة كونه موجودأ

ذهنياً مع ان الكيف عنده من أقسام الموجود الخارجی . وعلى هذا، فيجب ان لا يكون جوهرأ، لان الجوهر عنده ايضاً من أقسام الموجود الخارجی . والمقسم يجب ان يسرى الى الأفراد. (آسلی ۱۱۰-۱۱۲)

وهو نحو من الوجود ۱۰/۶۲

هو الوجود الرباطی . وهذا الوجود والعروض للأعراض التسعة بعد تمامية ماهياتها، والوجود زائد على الماهية. فلا يكون العرض المطلق ذاتياً لها، بل خارجاً محمولاً بغير ضمیمة. (هیدجی ۱۱۵)

فلا تكون عرضية الأعراض ذاتية لها [أى للماهيات] بمعنى الذاتی فی باب البرهان، أى ما ينتزع من نفس ذاتها، بل يكون من قبيل الخارج عن ذاتها المحمول عليها. (آسلی ۱۱۳)

ولا منافاة بين كون الشئ جوهرأ ۱۲/۶۲

لا منافاة في كون الشئ جوهرأ وعرضأ باعتبارين، اذ كون الجوهر في الذهن جوهرأ بالذات وعرضأ بالعرض بالمعنى المذكور. ولا ضرر فيه. (هیدجی ۱۱۵-۱۱۶)

لأن جوهريته ذاتی، أى صفة للمهية نفسها، وعرضيته عرضی، وهو المراد بكونه عرضأ خارجأ، أى تكون العرضية خارجة عن مقام ذاتها، فيكون عرضأ بالعرض. (آسلی ۱۱۳)

بمعنى انه مهية حق وجودها ۱۳/۶۲

أو مهية، اذا وجدت في الخارج، كانت لا في الموضوع. وعلى أى تقدير، لا تتوهم ان المهية الجوهرية التي في الذهن، جوهريتها بالقوة، لانها بالفعل في موضوع، هو النفس . وذلك لان عدم الكون في الموضوع بالقوة، لا الجوهرية، بل الجوهرية بالفعل، اعم من التلاكون في الموضوع بالفعل، كما في الخارج، أو بالقوة، كما في الذهن. وهذا مثل ما يقال في تعريف الجسم: انه «الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم». فالمكعب جسم، والكرة ايضاً جسم، وان لم يكن فيها خط بالفعل. ففعليّة جسميّة الكرة بقوة قبول الخطوط وامكانها، ولا يعتز فعليّة الخطوط. (سبزواری ۲۸)

لا فی مقام ذاته ۱۴/۶۲

قوله: «لا فی مقام ذاته» نظیر قولهم «لا بالذات». (هیدجی ۱۱۶)

كما انّ الجزئی ۱۷/۶۲

ای مفهوم الجزئی المنطقی جزئی بالحمل الاولى، وليس بجزئی بالشائع، بل کلتی .

(سبزواری ۲۸)

ولذا اعتبر ۱۸/۶۲

انما اعتبرها من اعتبر لما رای، من انّ قولنا. «الجزئی جزئی» و«الجزئی ليس بجزئی» ليس تناقضاً، مع انه مستجمع لجميع شرايطه، كالوحدات الثمانية المشهورة، اذ التناقض فی القضايا اختلاف القضیتین، بحيث یلزم من صدق کلّ کذب الاخری<sup>۱</sup>. وهما نصادقتان وحيث اعتبرت وحدة الحمل، ظهر ان عدم تناقضهما من جهة اختلاف الحمل. ولو اتحد، تناقضتا. (سبزواری ۲۸)

ان الطباع الكلية العقلية ۲۰/۶۲

المراد بالطباع الكلية نفس الطباع المرسله الا بشرطية المقسمة والمهيات من حيث هي التي هي الكليات الطبيعية. وليس المراد بها الكليات العقلية المصطلحة المقابلة لها . (آملی ۱۱۴)

من حيث كليتها ومعقوليتها ۲۰/۶۲

ليس مراده، قدس سره، الكلتی العقلی الموجود بوجود تجريدي احاطی، بل المراد بكليتها الكلتی الطبيعيّ المعروض للكلية في بعض المواطن، وهو احد معاني الكلتی. أو ابهام الطبيعة، حيث انها المهية المطلقة واللا بشرط المقسمى الغير المرهونة بالجزئية والكلية والتجسم والتجرد، وغيرها، وبمعقوليتها مجرد كونها مفهوماً. (سبزواری ۲۸)

المراد بكليتها هو إيهامها المفرط وعدم ارتئانها بشئ أصلاً، من الجزئية والكلية، والتجسم والتجرد، وغيرها.

و بمعقولیتها مجرد کونها مفهوماً ذهنياً. (آملی ۱۱۴)

لاتدخل تحت مقولة ۲۱-۲۰/۶۲

أى لانكون فرداً ومصداقاً لمقولة. (هیدجی ۱۱۶)

لأنها من حيث هي طبيعة من الطبائع [لا] تصدق عليها المقولة و[لا] تحمل عليها حملاً  
أولياً ذاتياً، كما ان الإنسان من حيث إنه إنسان هو عين الإنسان، لا أنه فرد منه، فان الإنسان  
لا يكون فرداً من نفسه، بل هو هو نفسه. وبعبارة أخرى، الإنسان إنسان بالحمل الأولي،  
لا أنه انسان بالحمل الشائع الصناعي. (آملی ۱۱۴-۱۱۵)

تصير مظهراً أو مصدرأ لها ۲۲/۶۲

المظهرية بالنسبة الى المعقولات الكلية، والمصدرية بالنسبة الى الخيالات مثلاً.  
وذلك لانّ العلية تقتضي سوائية ازید مما في العقلیات، اذ لها وجود تجرّدى وسیع، ووحدة  
جمعية تحاكي تجرّد النفس النطقية القدسية. فهي من صقع النفس، كما نقول: ان العقول  
المفارقة من صقع الربوبية، بخلاف الخيالات، لانّ كلاً منها مردود متقدّم متشكّل،  
ولا تجرّد حقيقى فيها. ولذا كثيراً ما نقول: التعقل بالاتحاد، والتخيّل بالخلافة باذن الله تعالى.  
(سبزواری ۲۸-۲۹)

مظهراً لها بالنسبة الى المعقولات الكلية، ومصدرأ لها بالنسبة الى التخيالات، بناءً على  
طريقته - قدس سرّه - من كون ادراك الكليات العقلية بمشاهدة النفس اياها عن بعد واتحادها  
معها. فتصير النفس مظهراً لها، وادراك الصور المتخيّلة بانشاء النفس اياها في مرتبة الخيال.  
(آملی ۱۱۵)

لكنه غير مجد ۴/۶۳

حاصل ما اعتبره في صيرورة الشئ فرداً من شئ، وصحة جعله عليه حملاً شائعاً أمران.  
احدهما ان يكون مفهوم هذا الشئ مأخوذاً في حقيقته كأخذ مفهوم الجوهر في حقيقة  
الانسان وحده.

وثانیهما ان یترب علیہ اثرہ بان یکون باعتبار جوهریته مہیۃ حق وجودہا ان یکون لا فی موضوع .

فمجرد تحقق الامر الاول... لا یوجب اندراج ذاك النوع فی ذاك الجنس... حتی یصح حملہ علیہ شائعاً، ما لم یترب علیہ آثارہ .

وترتب الآثار متوقف علی موجودیته بوجود یخص بہ ویكون وجودہ، اذ بالوجود المخصوص بالشئ یترب علیہ آثارہ. فکما ان المہیۃ من حیث ہی ہی، مع قطع النظر عن الوجودین، لا یترب علیہا اثرہا، وما لم یترب علیہا آثارہا، لا یکون فرداً من تلك الطبیعة، لكن الطبیعة المأخوذة فیہا ہی ہی بالحمل الأولى. (آملی ۱۱۵-۱۱۶)

الملاك ۱۳/۶۳

نعم، المہیۃ الّتی ہی اللاشئ الوجودی: کیف یتصحّ بہا حقیقة شیء ؟ فمجرد مہیۃ الانسان مثلاً، الّتی فی العقل، لیس انساناً حقیقیّاً، ولا حقیقة الانسان، اذ المہیۃ تصیر بالوجود حقیقة . والوجود الذی یضاف الی المہیات، بواسطۃ فی العروض، هو الوجودات المتشکّلة، لا الوجود العلمی. فکما ان مفهوم الوجود لیس وجوداً حقیقیّاً، ولا یصیر بہ شیء موجوداً، كذلك مفهوم الجوهر. مثلاً، لیس جوہراً حقیقیّاً.

وبالجملة، هذا الحکیم المتألّہ، قدّس سرّہ، مع المحقق الدوانی فی شقاق. فالمحقق یدّعی صحّة السلب للکیف، وصحّة الاثبات للمقولات الاخر . وهو، قدّس سرّہ، یدّعی صحّة السلب لحقائق المقولات، وصحّة الاثبات للکیف. ومدار هذا الاشکال علی اثبات کلا الامرین بالحقیقة لكلّ صورة صورة من المعقولات. ومتی طرد احدهما انحل. (سبزواری ۲۹)

لاحقائقها ۱۵/۶۳

اذ الحقیقة باعتبار الوجود الخاصّ. (هیدجی ۱۱۶)

والوجود وان لم یکن ۱۵/۶۳-۱۶

کأنه دفع عن سؤال مقدّر، وهو أن الوجود الخارجی، اذ انضمّ الی الکلیات الطبیعیة کیف بصیرہا حقائق محصّلة، مع أنه لیس بجوهر ولا عرض. (هیدجی ۱۱۶)

## لأنّ الكلام في الكلّي العقلي ۱۸/۶۳

أى ، الكلّي الذّهني ، وهو المفهوم الذي يعقل . (سبزواری ۲۹)

مراده من الكلّي العقلي هو الكلّي الطبيعي الموجود في الذهن ، لا الكلّي العقلي الاصطلاحي  
اعني الطبيعي المقيد بالكلية . (آملی ۱۱۷)

هذا الوجود للنفس ۱۹/۶۳

سيما على قاعدة اتّحاد المدرك والمدرك . (هیدجی ۱۱۶)

## فليس في ذلك المقام ۲۲/۶۳

ولذا « كان الله ولم يكن معه شيء » ، مع أنّه تعالى عالم بكلّ شيء . وهذا بوجه بعيد  
كالمرات التي يترأى فيه الصّور . فذلك الوجود ، انما هو وجود المرات ، لا المراتبات ، اذ  
وجود المراتبات هو الوجودات المتشكلات . (سبزواری ۲۹)

هو المرتبة الواحدة المعبر عنها بعالم الأسماء والصفات . . . واتى بكلمة « ذلك »  
المشار بها الى البعيد اشارة الى ترفع ذاك المقام وبعده عن ان يناله ايدي العقول .  
(آملی ۱۱۷)

## حيوان وانسان ۲۳/۶۳

سلب الحيوان والانسان ونحوهما عن ذاك المقام من جهة عدم وجودها بوجودات  
المختصة بها ، وان كانت موجودات بوجوده تعالى . فيكون نظير وجودات الصور العلمية  
في صقع النفس بوجود النفس . وهذا معنى ما قاله العرفاء من ان الأعيان الثابتة ما شئت  
رائحة الوجود . والمراد بالأعيان الثابتة المهيئات الكلية ، وعدم اشتهاها رائحة الوجود بمعنى  
عدم وجودها بوجودات المختصة ، لاسلب الوجود عنها مطلقاً . (آملی ۱۱۷)

## لاثبت ازید من هذا ۲/۶۴

أى ، من انّ هذه المهيئات التي تحمل على انفسها بالحمل الاولى ، لها ظهور آخر بوجود  
آخر ، مع جواز كون الوجود الآخر لها بالعرض ، لا بالذات . (سبزواری ۲۹)

## و ناهییک ۵/۶۴

و ناهییک قول الحکیم المعنوی فی المثنوی:

شمس در خارج اگر چه هست فرد می توان هم مثل او تصویر کرد  
شمس جان کو خارج آمد از اثر نبودش در ذهن و در خارج نظیر  
(سبزواری ۲۹-۳۰)

## و الجواب انه لا یتفاوت الأمر ۷/۶۴

لا یتفاوت الأمر عند المصنف [ملاصدرا] ، فان نفس الطبيعة فی الوجود الخیالی  
ایضاً لیس فرداً حتی ان الوجود الخارجی ایضاً کونه فرداً لیس باعتبار نفس الطبيعة، وان  
کان الفرد نفس الطبيعة ایضاً بالعرض، فانها موجودة بالوجود الخاص بها. والوجود عین  
التشخص، فهو شخص بالذات، وهو الواسطة لعروض التشخص، والفردیة للطبیعة ایضاً.  
وأما الموجود الخیالی مما یعدّ فرداً من الطبيعة، فلیس موجوداً بالوجود الخاص بالطبیعة، لان  
ذلک الوجود وجود النفس، ولا سیما علی قاعدة اتحاد المدرك مع المدرك، فانها وجود واحد  
بسیط متزع منها مفاهیم عامة وخاصة بلا انثلام فی وحدتها وبساطتها. فکل وجود خیالی  
اشراق من النفس وظهور منه کما فی الوجود الإحاطی. (آملی ۱۱۸)

## لیس فرد الانسان ولا الجوهر ۸/۶۴

کیف ؟ وقد مرّ معیار الفردیة الحقیقیة، من انه یتربّ علی المندرج آثار الطبیعة  
المندرج فیها، ولا یتربّ الآثار المترقبة من الانسان علی الانسان الخیالی. (سبزواری ۳۰)

## وبالجملة صحة هذه السلوب ۱۰/۶۴

کسلب الجوهریة، وسلب الانسانیة، وسلب المقولات الاخر، اجناساً وانواعاً  
وافراداً، عن وجود تلک الصور العلمیة، أی بما هی وجود، اشارة الی ما هو المرضی  
عندنا، من انّ العلم وجود واشراق من النفس، کما سنحقق. (سبزواری ۳۰)  
هذه الجملة غیر مرتبطة بالجواب المتقدم علیه، بل هی مربوطة بما یختاره المصنف

فی الجواب من أن العلم ليس من مقولة کیف ، لأنه من سنخ الوجود ، لا المهیة ، فیکون خارجاً عن مقسم الجوهر والعرض . (آملی ۱۱۸)

### کیفاً بالذات ۱۲/۶۴

بأن یکون کیف ذاتياً لها .

ولما بیّن أن المقولات فی الذهن لیست بالحمل الشائع مقولات ، بل بالحمل الأول فقط ، ورأى أنه لو صدق علیها کیف صدقاً ذاتياً عاد الإشکال ، أراد تصحیحه أولاً بما ذكره صدر المتألهین من أنها کیف بالعرض ؛ ثم بما هو الحق عنده من نفی العلم کیفاً مطلقاً . (هیدجی ۱۱۶)

### ومفاهیم المقولات ایضاً ۱۳/۶۴

أى ماهیاتها فی أنفسها ، لا من حیث معقولیتها . (هیدجی ۱۱۶-۱۱۷)

### امّا نفسها أو جزءها ۱۴-۱۳/۶۴

إذا كانت المعقولات ، هی الاجناس العالیة ، أو جزئها ، إذا كانت انواعها .

(سبزواری ۳۰)

بعبارة أخرى ، عینها أو مأخوذ فیها . (هیدجی ۱۱۷)

### كما قال فیما بعد هذا الكلام ۱۵-۱۴/۶۴

حیث یقول : وأما من حیث كونها صفات موجودة للذهن ، ناعته لها ، من مقولة

الکیف بالعرض ، لا ان الکیف ذاتی لها . (آملی ۱۱۸)

### فما هذا کیف بالذات ۱۵/۶۴

حتى تكون المفهومات الذهنیة کیفیات بالعرض له .

وحاصل ما قاله فی الجواب ان المقولات فی العقل مفاهیم جوهریة وکیف الی آخره ،

وظهورها وانکشافها لدى النفس وجود خاص له ماهیة ، هی مفهوم العلم ، وهی کیف

بالذات ، والمقولات کیفیات بالعرض . (هیدجی ۱۱۷)



من حیث وجودها فی النفس ۱۶/۶۴

مراده من قوله «ومن حیث وجودها فی النفس تحت مقولة کیف» ان وجودها مبرز کیفیتها ، لا ان وجودها فی النفس کیف. کیف والوجود لا یكون جوهرأ ولا عرضأ .  
(آملی ۱۱۸)

قلنا : وجود تلك المهیات ۱۷/۶۴

یعنی فی النفس . (هیدجی ۱۱۷)

كونها وتحققها ۱۷/۶۴

اذ الوجود ليس امرأ ینضمّ الى المهیة ، بل ما به تتذوّت المهیة ، وما به یشار اليها اشارة عقلیة ، أو غیرها . وقد مرّ معنی زیادته علیها فی التّصور ، لا فی حاق الذّهن . وکما یقول اهل الاعتبار انّ الوجود کون المهیة وتحققها ، یقوله اهل التحقیق ، لكن بمعنی انّ بالوجود کونها ، وليس لها کون وتحقق بدونه ، وهی فانیة فیہ تحقّقاً .  
(سبزواری ۳۰)

ذلك الوجود ۱۸/۶۴

أی الکون أو التحقق فی الذهن . (هیدجی ۱۱۷)

بل لعله وجود خاص ۱۸/۶۴

ان للصور العلمية وجود فی الذهن تكون هی بذاک الوجود مقولة المعلوم بالعرض ، جوهرأ أو کما أو کیفأ أو غیرها ؛ ولها وجود آخر ینضمّ اليها تكون هو بذلک الوجود الآخر کیفأ بالعرض .

ولهذا الوجود الآخر المنضم اليها مهیة اخرى هی مهیة العلم ، وهی کیف بالذات . فصارت الصور العلمية کیفأ بالعرض ، وانتهی کیف بالعرض الى کیف بالذات . (آملی ۱۲۰)

لوجود تلك الصور ۲۰/۶۴

أی ، لکونها وتحققها المذكور . (سبزواری ۳۰)

## وجود آخر ۲۰/۶۴

أی وجود آخر زائد علی كونها وتحققها فی النفس، یكون منضماً الى ماهیات الصور المعلومة، فیکون کمالاً ثانياً لوجود تلك الصور، أی لكونها وتحققها الذی هو الکمال الأول. (آملی ۱۲۰)

## بعد اللتیا والتی ۲۳/۶۴

یقال « وقع فلان فی اللتیا والتی »، وهما إسمان من أسماء الدواهی... وأصله أن رجلاً تزوج قصيرة، فقاوسی منها شدة، فطلقها، وتزوج طويلة، فقاوسی منها أضعاف ذلك، فطلقها. فقال: بعد اللتیا والتی، لا اتزوج ابداً. فکفی بها عن الشدائد المتعاقبة - من مجمع البحرین. (آملی ۱۲۰-۱۲۱)

## لان وجود تلك الصور ۱/۶۵

حاصله انه ليس للصور العلمية فی النفس وجودان، احدهما بالذات، وهو كونها وتحققها، والآخر بالعرض، وهو ظهورها علی النفس، حتی یكون لهذا الوجود العرضی مهية یكون هذا الوجود لهذه المهية بالذات، وكانت تلك المهية هی العلم، وهی من مقولة کیف بالذات. وتكون الصور العلمية كيفاً بالعرض. وذلك لمخالفته للوجدان، اذ ليس فی انفسنا غیر ظهور الصور العلمية شيئاً آخر. (آملی ۱۲۱)

## ضمیمة تزیید علی وجودها ۲/۶۵

أی، وجودها فی نفسه وجودها للنفس، ووجودها للنفس ليس یزید علی وجود النفس، اذ لا وجود لها الا الوجود التطفلی للنفس، كما مرّ. فکما لم یکن فیها جوهر حقیقی مثلاً، الا الجوهر بالحمل الاولی، كذلك لا کیف حقیقی، اذ لا وجود الا وجود النفس، والکیف من المحمولات بالضمیمة. (سبزواری ۳۰)

## وظهورها لدى النفس ۴/۶۵

جواب عمّا مرّ فی توجيه کیفیة، من انّ ذلك الوجود الخاص، ظهورها علی

النفس بانّ المراد بالظهور، اما الظهور لدى النفس، وهو ليس سوى تلك المهيّات وكونها وتحققها، واما الظهور للنفس، وهذا، امّا نسبته مقوليّة، فيلزم ان يكون العلم اضافة لا كيفاً، واما اضافة اشراقية من النفس اليها، فيكون وجوداً ونوراً. فالعلم وجود واشراق من النفس، كما هو الحقّ عندنا. وقد مرّ انّ النور هو الوجود، والوجود، سيّما الوجود الصّورى التجردى، بمراتبه، هو النور. (سبزوارى ٣٠)

حاصله أنه لا بد في كون العلم كيفاً والصور المعلومة كيفيات من اثبات أمرزائد على وجود النفس. وليس هنا أمر آخر. (هيدجى ١١٧)

ظهورها [أى ظهور الصور العلمية] على النفس ليس إلا كونها وتحققها، لا أمر ينضم الى وجودها في الذهن، لأن المراد بظهورها لدى النفس هو موجوديتها بوجود النفس وتقومها بها. وهو ليس إلا كونها وتحققها بتحقيق النفس، لا بوجود آخر ينضم الى النفس. وآلا، كان هذا الوجود ظهوراً لمهية في نفسها، أى تصير مستقلة بالوجود، لا ظهورها لدى النفس. (آملى ١٢١)

لكان ظهور نفسه ٥/٦٥

لا ظهوره لغيره، بل الظهور للنفس بناء على أن الوجود للماهيات الذهنية تبعاً وتطفلاً (هيدجى ١١٧-١١٨)

وليس هنا أمر آخر ٦-٥/٦٥

ينضم الى وجود تلك الصور الّذى للنفس حقيقة حتى يحمل عليها الكيف . (هيدجى ١١٨)

من المحمولات بالضميمة ٦/٦٥

وليس كالعرض المطلق. فلا بدّ من اتّصاف موضوعه، وهو النفس، وانضمامه بحقيقة أخرى، هى صفة قائمة به حتى ينتزع منه ماهية الكيف. (هيدجى ١١٨)

الظهور والوجود للنفس ٦/٦٥

ان المراد « بظهور الصور لدى النفس » هو موجوديتها وتحققها بعين وجود النفس

وتحققها ، لا بانضمام ذاك الظهور الى وجودها .

وأما المراد بـ«ظهورها للنفس» هونسبتها الى النفس . وتلك النسبة إما مقولية، أى نسبة متوسطة بين النفس وبين الصور العلمية . ومهية هذه النسبة هى العلم . وإما نسبة اشراقية، أى فائضة من النفس ، بافاضتها تتحقق الصور العلمية ، لا بمعنى انها شئٌ والصور العلمية المتحققة بها شئٌ آخر، بل بمعنى انها عين تلك الصور العلمية ، والفرق بينها هو الفرق بين الایجاد والوجود . فنفس تلك الاضافة الاشراقية من حيث انتسابها الى النفس ایجاد وانشاء، ومن حيث استنادها الى الصور العلمية وجود لها . وفى الحقيقة، ليس الا النفس وهذا الاشراق . لكن ينتزع من هذا الاشراق وتلك الاضافة ماهيات الصور العلمية .

فعلى الاول، اعنى كون النسبة المقولية هى العلم ، يلزم ان يكون العلم من مقولة الاضافة . لا الكيف . وعلى الثانى، اعنى كون النسبة الاشراقية هى العلم ، يلزم ان يكون العلم من سنخ الوجود . وهذا هو الموافق للتحقيق . (آملی ١٢١-١٢٢)

والوجود ليس بماهية ٨/٦٥

فالعلم ليس بكيف . (هیدجی ١١٨)

فكما ان فیض الله... الفيض الاقدس ١١-١٠/٦٥

الفيض المقدس ، هو التجلى الافعالى الذى هو ظهور الذات المتعالية فى المظاهر التى هى المهيئات الامكانية الموجودة بوجوداتها الخاصة فى كلٍّ بحسبه . والفيض الاقدس هو التجلى الاسمائى والصفاتى الذى هو ظهور الذات بالاسماء والصفات الملزومة للأعيان الثابتة ، لزوما غير متاخر فى الوجود . فالكلٌّ هناك موجودة بالوجود الواحد . والمراد بالتعینات فى المرتبة الواحدية، هى الصّور العلمیة التفصیلیة . (سبزواری ٣١)

ان حقيقة الوجود الغير المنزل الى المراتب الامكانية لها ظهورات .

(١) فاول ظهورها هو تجلى ذاتها لذاتها وظهورها على ذاتها، مع قطع النظر عن التعینات الصفاتية والاسمائية . ويعبر عن هذه المرتبة بالحضرة الأحدية، والهوية الصرفة،

ومقام غيب الغيوب، والكنز المخفي، والغيب المصون، ومنقطع الاشارات، ومقام لا اسم له ولا رسم له.

(٢) ثم لها ظهور على تعيينات الصفات والاسماء ولوازمها المسماة بالاعيان الثابتة. وهي المهيئات الكلية اللازمة لهذا التجلي الاسمائي الغير المنفكة عنه نظير عدم انفكاك لوازم المهية عن المهية... وان شئت فعبّر عن ذلك باللوازم الغير المتأخرة عن وجود ملزومها، ولازم ذلك موجوديتها بعين وجود الملزوم. ولذا لا تكون موجودة، أى بوجوداتها الخاصة، وان كانت موجودة بوجود الحق تطلقاً. وعن ذلك يعبرون بانها موجودة بوجوده تعالى، لا بإيجاده. وهذا معنى ما قالوا: الأعيان الثابتة ما شئت راتحة الوجود. وهذا، اعني ظهورها على الاعيان الثابتة هو الظهور الأول على الاعيان. وبهذا الاعتبار يسمى ذلك الوجود بالحضرة الواحدية، وعالم الاسماء، وبرزخ البرازخ، ومقام الجمع، والتجلي الاسمائي، والفيض الأقدس، والصبح الازل، ومقام العماء، والنشأة العلمية.

(٣) ثم لها ظهور ثالث، وهو ظهورها الثاني على الاعيان الامكانية، وتجلي ثان عليها، وهو تجلي واحد وظهور فارد في كل بحسبه... وهذه المرتبة تسمى بالفيض المقدس، والنفس الرحاني، والحق المخلوق به، والمشية، والرحمة الواسعة، والحقيقة المحمدية، والوجود المنبسط. وهذا الوجود المنبسط مع وحدته وبساطته، له مراتب تحصل العوالم من مراتبها من اول العوالم، وهو عالم الجبروت، الى آخرها الذي هو الناسوت. (آمل ١٢٢-١٢٣)

**فكذلك اشراق النفس ١٢/٦٥ - ١٣**

التي هي الآية الكبرى المنبسط على كل المهيئات العالمية، كما قيل: الحكمة صيرورة النفس الانسانية عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني. فلهذه الآية الكبرى، وجود منبسط، وليس بجوهر ولا عرض، لوجهين: احدهما ان الوجود بسيط، وليس بالذات جوهرأ وعرضاً. وثانيها ان ذلك الوجود للنفس، كما عرفت. ووجود النفس لامهية له، كما قال بعض المحققين. ويأتي في موضعه انّها بحث وجود ظل حق، وان التفاوت بين الوجودات المجردة عن المهية، بالشدة والضعف. (سبزوارى ٣١).

## المعقولة بالذات ۲۱/۶۵

احتراز عن المعقول بالعرض . فلا يقول احد انّ العاقل متحد معه . وبعد ما اريد المعقول بالذات ، لا يراد ان مفهومه عين العاقل ، كما نصّرح به في آخر هذا المبحث ، اذ المفهوم لا يصير عين حقيقة الوجود ، بل يراد ان وجود المعقول بالذات ، وجود النفس ، اذ قد مرّ ان وجودها تبعاً وتطفلاً . وبعد ما يراد الاتحاد بحسب الوجود ، يراد اتحاده بوجودها الظهوري ، ونورها الفعلي ، لا بوجود اعلى المراتب ، كاللطيفة السريّة والخفويّة ، الا ان يراد الموضع الاول من الموضعين المذكورين فيما بعد . (سبزواری ۳۱)

المقصود من اتحاد العاقل والمعقول ليس اتحاد مهية العاقل مع مهية المعقول بالذات التي هي عين مهية المعقول بالعرض ، ضرورة انه ليس من عاقل ان يتفوّه بانه اذا تعقلنا شجراً تصير مهيئاتنا عين مهية الشجر ، واذا تعقلنا حجراً تصير مهيئاتنا عين مهية الحجر ... ولا اتحاد وجود العاقل مع مهية المعقول بالذات التي هي مهية المعقول بالعرض . ولا اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالعرض حتى يكون اذا تعقلنا فرساً يصير وجودنا عين وجود الفرس الخارجی الذي هو المعقول بالعرض .

بل المراد اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات الذي وجوده في نفسه عين وجوده لعاقله .

وهذا الاتحاد ايضاً ليس على نحو الاطلاق مع عدم انخفاض المراتب ، بل يكون على احد نحوين: (۱) إما بنحو الكثرة في الوحدة بمعنى وجود الصور العلمية على نحو اللف والرتق بوجود النفس في المرتبة الشاخنة من النفس والمقام العالي منها . (۲) أو بنحو الوحدة في الكثرة بمعنى وجودها على نحو النشر والفتق بنور وجود النفس وشعاعه واشراقه الذي هو ظل وجودها وكالمعنى الحرفي بالنسبة اليها . (آملی ۱۲۴-۱۲۵)

من باب اتحاد المادة والصورة ۲۲/۶۵-۲۳

والذي دعاهم الى القول باتحاد المادة والصورة ، انّ الفعلیات بينها التآبّي والتنازع ،

فلا تتحد بعضها ببعض. والهيولى لما كانت قوة محضة وابها ماً صرفاً، لا تاتى ولا تعصى من جانبها. فتتحد بكل فعلية فعلية. فالصورة النوعية المائية مثلاً، تاتى عن الهوائية، لكن هيولىها قابلة للهوائية. واذا كانت هيولى الجسمانيات هكذا، فما حدسك بهيولى العقلية في شدة لطافتها وتجرداها؟ وهى العقل الهيولانى الذى هو هيولى المعقولات النفسانية. فالنفس للطافتها، باى شىء تتوجه، تتصور بصورته وتتحد بها. (سبزوارى ٣١-٣٢)

### فان النفس فى مقام العقل الهيولانى ٢٣/٦٥

النفس فى المرتبة الاولى عقل هيولانى، أى قابلة لكل صورة علمية ترد عليها، والصور العلمية منزلتها بالنسبة اليها منزلة الصورة بالنسبة الى المادة. واذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة، مع كونها جسمانية، فاتحاد النفس فى مرتبة العقل الهيولانى للطافتها وتجرداها مع الصورة العلمية اولى. (آملى ١٢٧)

### مسلك التضاييف ١/٦٦

حاصله أن العاقلة والمعقولة متضايقان كالأبوة والبنوة...

قال [صدر المتألهين] فى الأسفار، بعد اثبات أن الصورة المعقولة وجودها فى نفسها ووجودها للعاقل شىء واحد... انه «لو فرض ان المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين، لكل منهما هوية مغايرة للآخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية، كالسواد والجسم الذى هو محل السواد، لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما، مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه، لان أقل مراتب الاثنية بين شيئين اثنين أن يكون لكل منهما وجود فى نفسه وان قطع النظر عن قرينه. لكن الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال، اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لا بشىء آخر. وكون الشىء معقولاً لا يتصور إلا أن يكون الشىء عاقلاً له. فلو كان أمراً مغايراً له، لكان هو فى حد نفسه، مع قطع النظر عن ذلك العاقل، غير معقول، فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى، وهو وجود الصورة العقلية. فان الصورة المعقولة من الشىء المجردة عن المادة، سواء كان تجرداها بتجريد مجرداها عن

المادة أو بحسب الفطرة ، فهي معقولة بالفعل أبداً ، سواء عقلها عاقل من خارج أم لا .  
وقد مرّ في مباحث المضاف أن المتضايين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود :  
إن كان أحدهما بالفعل ، كان الآخر بالفعل ، وإن كان بالقوة ، كان الآخر بالقوة ، وإن كان  
أحدهما ثابتاً في مرتبة ، كان الآخر ثابتاً فيها . » (آملی ۱۲۷-۱۲۸)

### لما ذكرنا في تعاليق الاسفار ۲/۶۶

اورد عليه [أى على مسلك التضاييف] في حاشيته على الأسفار بان التكافؤ الذى هو  
مقتضى التضاييف أن يكون بينهما المعية ولا يكون بينهما التقدم والتأخر . وأما اتحادهما ،  
فلا يثبت بدليل التضاييف ؛ بل يحتاج الى دليل آخر . (آملی ۱۲۸)

### ومما يويّد ذلك ۳/۶۶

هذا ممّا خطر ببالي . وهو قوى بشرط الحدس الصائب . وممّا خطر ببالي ايضاً ،  
دلالة التبدلات والتجددات الاخرى التى وردت في الكتاب والسنة عليه ، مثل قوله تعالى  
« كلما مضجت جلودهم بدلناهم جلودا » ، ومثل حركات اهل الجنة واكلاهم ومباشراتهم  
المتجددة وغير ذلك ، ممّا لا يحصى . ولولا الاتحاد ، ورد الاشكال بان القوة والاستعداد  
هناك مفقودان ، اذ الهيولى من خاصية هذه النشأة ، فلا ترتقى الى هناك . والدنيا مزرعة ،  
والآخرة دارالحصاد . فاذن ، كلّ ما هي لوازم اعمالهم وملكاتهم ، في طرفي اللطف والقهر ،  
لا بدّ ان يشاهدوها دفعة ، مع انه لا يساعده العقل والنقل . ولا يمكن لكثير من المتفلسفة  
الواقعين في ورطة نقي العلم بالجزئيات عن الحق ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، تصويره .  
فكيف يقع لاصحاب اليمين ، فضلاً عن اصحاب الشمال ؟ ولو تيسّر هذا لهؤلاء ، لكان لهم  
اعلى المقامات ، مع انه لم يكن لهم من العلوم والاحوال ما يوجب . وان اثبت هذا لصاحب  
العقل البسيط والمستفاد ، كان موجّهاً ، لكن الكلام في اهل الصورة . فنقول في حله : تلك  
الدار دار الصور الصرفة ، ولا مادة ولا قوة هناك . وحرركاتها وتبدلاتها كلها صور بحتة . وعدم  
اجتماعها ، مكانا وزمانا ، ذاتية لصورها ومقاديرها المتشكلة . وزمانها الصوري ، وهو الدهر  
الاسفل ، والذاتي لا يعلّل . والغيبة في الابعاد القارّة ، وعدم القرار في الزمان ، انما هما بالذات ،



ولو فى هذه النشأة . وليس بسبب الهبولى، حتى لو فرض عدم الهبولى لكان الامتدادات القارة وغيرها بجالها فى عدم اجتماع اجزائها . والمدرک، ولو كان من اصحاب اليمين، لم يخرج عقله النظرى الذى يدور عليه التجرد الحقيقى والسعة، من القوة الى الفعل . فصارضيق الوجود، اذ نشأ نفسه مدة عمره على الاتحاد بالصور الممتدة والجزئيات الدائرة . فنفسه بالفطرة الثانوية، لو لم يتحد بالمدرکات الصورية والمتقدرات الخيالية، لم تنضيق، ولم تقع فى التفرقة والغيبة، التى هى عن لوازم المقادير والاجسام .

این بخاک اندر شد و کل خاک شد      وان نمک اندر شد و کل پاک شد  
ثبت دلالة هذا على اتحاد المدرک بالمدرک . وانحل الاشکال، وان كان عسر الانحلال .  
(سبزواری ۳۲-۳۳)

حاصله ان الخارج، كما لم يكن ظرفاً للخارجى، مثل المكان الذى ظرف للمتمكن بل الخارجى مرتبة من وجود الخارج وبه يشكّل الخارج ويتحقق، وليس نسبته الى الخارج كنسبة الكوز الى الماء، حيث يكون الكوز شيئاً وهو الظرف، والماء شيئاً آخر وهو المظروف واذا قلنا : زيد فى الخارج، لا يكون الدار التى زيد فيها خارجاً لزيد، اذ الدار ايضاً فى الخارج . بل زيد، ودار زيد، والبلد الذى فيه دار زيد، والارض التى فيها بلد دار زيد، والسماء الذى يظل على تلك الارض، كلها فى الخارج، بمعنى ان كل واحد منها شىء من الخارج . فالخارج والخارجى شىء واحد؛ كذلك الذهن ليس شيئاً والذهنى شىء آخر، حتى يكون الذهن ظرفاً والذهنى مظروفاً، ويكون حصوله فيه كحصول المظروف فى الظرف . بل الذهن والذهنى شىء واحد . (آملی ۱۲۹)

### وجودات المدرکات ۹/۶۶-۱۰

المراد بالمدرکات ... هى الصور العلمية والقوى التى محلّها كالمتخيلة والواهمة ونحوهما . أما كون الصور مدرکات، فواضح . . . وأما كون القوى مدرکات، فلكونها معلومة للنفس بالعلم الحضورى، أى نفس وجوداتها علوم للنفس . وليس علم النفس بتوسيط صورها لى تكون صورها المعلومة بالذات وهى المعلومة بتوسيط صورها بالعرض :

بل هی المعلومة بالذات، فهی علم ومعلوم معاً. (آملی ۱۳۰)

منطوية فی وجود ذلك المدرك بنحو اعلى ۱۰/۶۶

المراد بالمدرکات ، القوى ، وما فیها من الصور، لانّ القوى ايضاً من مدرکات النفس بالعلم الحضورى. والمراد بالانطواء فيه بنحو اعلى، کینونتها فيه بنحو اللف والوحدة والبساطة. والمراد بالعقول التفصيلية، المعقولات المفصلة التى تسمى النفس فى مرتبتها قلباً، وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة للتفاصيل التى تسمى النفس فى مرتبتها روحاً. وتسمية الملكة البسيطة بالعقل البسيط، وكل معقول بالعقل التفصيلي، انما هی فى کتاب النفس، حتى ان النفس تسمى 'عقلاً، من باب تسمية الحقل باسم الحال، اذ العقل اسم للكلّى العقلى، كما هو على مذهب القائلين بالتغاير.

ولک ان تجعل العقول التفصيلية العقول بالفعل البسيطة، والعقل البسيط العقل الفعال، أو تريد بها العقول المفارقة، وبه العقل الكلّى.

ثم ان القول بالاتحاد قول المشائين، كما قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات :  
والمشائون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول. وهو قول المولوى فى المثنوى:

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(سبزواری ۳۳-۳۴)

المراد بالمدرک هو النفس ؛ وبانطواء وجوداتها فى وجود المدرك بنحو اعلى، کون وجود النفس فى المرتبة العليا منها وجوداً لها بنحو اللف والوحدة والبساطة، کجامعية المداد الذى على رأس القلم للحروف التى ينشر منه على القرطاس... وللحروف المسودة على ظهر القرطاس مثلاً وجودان: وجود تفصيلي لكل واحدة منها، به تمتاز كل عن الأخرى... ووجود اجمالى، وهو وجود المداد الذى على رأس القلم، اذ ذاك المداد هو الذى يظهر بتلك الصور من الحروف. لكن وجود الحروف بالاصالة هی الوجودات التفصيلية، اذ بها يترتب على الحروف آثارها؛ وقد عرفت ان وجود كل شىء هو ما به يترتب عليه آثاره. وأما وجود المداد على رأس القلم، فهو وجودها تطفلاً. (آملی ۱۳۱)

## انطواء العقول التفصيلية فى العقل البسيط ١٠/٦٦-١١

فى العقول التفصيلية والعقل البسيط احتمالات.

(١) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية المعقولات المفصلة التى تسمى النفس فى مرتبتها قلباً ؛ وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة لتلك الصور المفصلة التى تسمى النفس فى مرتبتها روحاً.

(٢) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل ؛ وبالعقل البسيط العقل الفعّال .

(٣) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية العقول المفارقة ماعدا العقل الاول ؛ وبالعقل البسيط العقل الاول . (آملى ١٣١)

نوره الفعلى انبسط ١١/٦٦

أى العلم بها . وهو مرتبة القلب بالاصطلاح المذكور . (هيدجى ١١٩)

هو اشراقه واضافته الاشراقية على الصور العلمية التى هى ايجاد لتلك الصور ووجود لها الذى به يتحقق تلك الصور . بل التحقق ليس الا له . وأما مهيئات الصور العلمية ، فيسند اليها التحقق بالعرض .

اعلم ان للعرفاء والحكماء اصطلاح خاص فى مراتب النفس . . . فالعرفاء قالوا ان للنفس مراتب سبع ، يعبرون عنها باللطائف السبعة . . . وهى (١) الطبع (٢) والنفس (٣) والقلب (٤) والروح (٥) والسرّ (٦) والخنّى (٧) والأخفى . فهى « طبع » باعتبار مبدئيتها للحركة والسكون ؛ و« نفس » باعتبار مبدئيتها للادراكات الجزئية ؛ و« قلب » باعتبار مبدئيتها للادراكات الكلية التفصيلية ؛ و« روح » باعتبار حصول الملكة البسيطة الخلاقة للتفاصيل لها ؛ و« سرّ » باعتبار فنائها فى العقل الفعّال ؛ و« خنّى » باعتبار فنائها فى مقام الواحدية ؛ و« اخفى » باعتبار فنائها فى مرتبة الأحدية . هذا بحسب اصطلاح العرفاء .

والحكماء قالوا ايضاً بان للنفس سبع مراتب : (١) العقل الهيولانى (٢) والعقل بالملكة (٣) والعقل بالفعل (٤) والعقل المستفاد (٥) والمحو الذى هو مقام التوحيد الأفعالى (٦) والطمس

وهو مقام التوحید الصفاتی (۷) والمحق وهو مقام التوحید الذاتي. (آملی ۱۳۱-۱۳۲)

فی الثانی ۱۵/۶۶

أی فی مقام الوحدة فی الکثرة .

یعنی ان المتحد مع المدرك فی مقام الوحدة فی الکثرة هو نور النفس وإشراقها المنبسط علی هياكل المهيئات والصور العلمية ، لا النفس فی مقامها الشامخ، حتی يلزم التجانی من مقامها ومرتبها. ولكن نورها المنبسط وفيضها الإشراقی ، لما كان إضافة إشراقية بالنسبة الى مقامها العالی ، ولم يكن له قوام فی مقابل النفس ، ولا له ظهور إلا بوجود النفس ، بل هو ظهور النفس وظهور الشيء من حيث هو ظهور لاحكم له ، بل هو كالمعنى الحرفی بالنسبة الى الظاهر، كالعكس بالنسبة الى العاكس، يقال اتحد المدرك مع المدرك . وفي الحقيقة ، المتحد هو نور المدرك، لا المدرك نفسه. (آملی ۱۳۲)

ولكن ذلك النور ۱۵/۶۶

استدراك لما يتوهم أنه ، إن كان النور الفعلي عين المدرك ، فلم سمّيته فعله ؟ وإن كان غيره ، لم يكن المدرك المتحد معه متحداً مع المدرك.

بیانه أن النور الفعلي للمدرك ، أي إشراقه المنبسط علی المدركات، وجهه، لا هو ولا غيره ، اذ هو كالمعنى الحرفی ، لاستقلال له حتى يثبت له حكم، فيقال إنه هو أو ليس هو، بل هو تبع محض وتعلق صرف لوجود النفس. (هیدجی ۱۲۰)

الاتصاف بالمعقول وعروضه ۲/۶۷

یعنی الاتصاف بمصداق المعقول لا بمفهومه . ولذا أتى بالمثال ، وهو اتصاف الانسان بالكلية فی مثل الانسان کلى ، حيث ان الكلية مصداق المعقول كما لا يخفى . (آملی ۱۳۳)

والمراد بالثانی ما ليس فی الدرجة الاولى ۴/۶۷

فان النوعية مثلاً معقول ثان ، مع أنّها معقول رابع. فانّ الانسان مثلاً، اذا حذف مشخصاته بنظر العقل ، فهو المعقول الاول ، وعرضه الكلية ، وهي المعقول الثاني. ثمّ اذا

قاسه العقل الى افراده، وراه غير خارج عنها، طرأه الذاتية، وهى المعقول الثالث. ثم اذا لاحظ حمله على الكثرة المتفقة الحقيقة، اخذته النوعية، وهى المعقول الرابع. نظير قولهم، «الهيولى الثانية»، مع انها قد تكون رابعة وخامسة أو غيرها، كالاخلاط للاعضاء، وهى مسبوقه بالهيولى المتنوعة بصورالعناصر، المسبوقه بالهيولى المجسمة، المسبوقه بالهيولى الاولى. (سبزوارى ٣٤)

سواء كان اتصافه فى العين ١٠/٦٧

معياريكون الانصاف فى العين، ان يكون الوجود الرابط للصفة فى الخارج، وكون عروضها فى العقل، ان يكون وجودها الرابطى، أى وجودها المحمولى الناعتى، فى العقل، لا فى الخارج. ولاغرو فى ذاك، لان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له، لا الثابت. وكون الوجود الرابط، أى ثبوت شئ لشيء فى الخارج، لا يستدعى زيادة مؤنة، كما ان الاعدام ثابتة للاشياء فى الخارج بهذا المعنى، وكذا الاعتباريات. فالعمى ثابت لزيد فى الخارج وكذا الجهل البسيط، وسلب الكتابة ونحوها، ولا ثبوت نفسى لها فى الخارج. وبوجه آخر، معنى كون هذه فى الخارج، ان الخارج ظرف لنفسها، لا لوجودها، كما ان النسبة الخارجية، معناها ان الخارج ظرف لنفس النسبة، لا لوجودها. فكون العدم لزيد فى الخارج، أو سلب بصره فى الخارج، معناه ان الخارج ظرف لنفس العدم والسلب، لا لوجودهما، حتى يلزم التهاوت. (سبزوارى ٣٤)

والاول المعقود به ١/٦٨

هذان رسمان آخران لها. (سبزوارى ٣٤)

لا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر ٢/٦٨

ان المعقول الثانى، باصطلاح المنطقى، هو ما كان عارضاً للشيء بما هو فى العقل، بمعنى ان المعروض بقيد كونه فى العقل معروض. ولا محالة يكون اتصافه به ايضاً فى العقل، اذ هو فى الخارج لا يكون هو بقيد كونه فى العقل... فالعارض عليه لا يعقل، اذا عقل عارضاً، الا عارضاً لمعقول آخر.

وانما قیدنا عدم معقولية العارض عليه الا عارضاً لمعقول آخر بما اذا عقل عارضاً  
لثلا یردّ بانه يمكن ان تعقل العوارض الذهنية منفكاً عن تعقل معروضاتها، مثل ما اذا  
تعقلنا الكلية بلا تعقل معروض معها من الانسان ونحوه... لما كان المعقول الثاني بالاصطلاح  
المنطقي هو ما كان عارضاً لمعروض من حيث هو في العقل، كان وجه تسميته بالمعقول الثاني  
ظاهراً، حيث انه لا يعقل عارضاً الا عند تعقل معقول آخر، فيكون تعقله بعد تعقل معروضة.  
(آملی ۱۳۳-۱۳۴)

### أما على الثاني ۳/۶۸

المعقول الثاني بالاصطلاح الفلسفي، في تسميته بالمعقول الثاني خفاء، حيث انه  
لا يكون عارضاً لمعروضه من حيث هو في العقل، بل هو عارض له من حيث هو هو، وان  
كان العروض حين هو في العقل، لكن المعروض ليس مشروطاً بكونه في العقل. ففي تعقله  
عارضاً لا يحتاج الى تعقل معقول آخر من حيث هو معقول. (آملی ۱۳۴)

### ولم يعقل معروض اولاً ۳/۶۸

فإن عروضه، لما كان في العقل، وثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت المثبت له،  
فمعروضه يجب أن يُعقل ليعقل عروض العارض له. فكان في الدرجة الثانية من التعقل،  
سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في العقل، كما في العوارض الذهنية أم لا، كما في  
سائر الأمور الاعتبارية. (هيدجی ۱۲۰)

### شيئية ۴/۶۸

استدل في الشوارق على كون الشيئية من المعقولات الثانية بانها لو كانت متأصلة  
في الخارج، لحاذاها أمر في الخارج. وليس كذلك. لان الاشياء الخارجية أشياء مخصوصة،  
مثل الانسان والفرس ونحوهما. وليس في الخارج شيء موجود، ولم تكن له خصوصية اخرى  
حتى يقع بازاء الشيئية المطلقة. بل الشيئية المطلقة أمر ينتزعه العقل من الشيء المخصوص  
كالانسان ونحوه، اذا حصل في الذهن بأن يجرّده العقل من جميع الخصوصيات فبقى الشيئية  
المطلقة. (آملی ۱۳۶)

كما خلط بعضهم ٥/٦٨

هو الفاضل القوشجي. (هيدجي ١٢٠)

اراد المعنى الثاني ٧/٦٨

أى ، المعقول الثانى الفلسفى ، وهو مساوق للأمر الاعتبارى النفس الامرى عندهم .  
 ووجه التوهم ظنه ان الاتصاف دائماً كالعروض ، لابد ان يكون فى العقل ، والحال ان  
 الاتصاف فى هذه المذكورات ونحوها ، فى العين . وهذا من بعض الظن ، لابتناؤه على حصر  
 المعقول الثانى فى المنطقى . (سبزوارى ٣٤-٣٥)

والالزم التسلسل ٩/٦٨

وجه التسلسل انه لو كان للشيثية العامة فرد يحاذيها بالذات ، مثل زيد الذى فرد  
 الانسان ، لكان مشتركاً مع بقية الاشياء ، مثل الانسان والحجر والشجر ونحوها فى كونه  
 شيئاً . لانه كما يكون الانسان شيئاً ، هذا الذى فرد ذاتى للشيثية أيضاً شئ . فهو يشارك  
 الانسان فى كونه شيئاً . لكن الانسان شئ هو الانسان ، وهذا شئ هو الشئ . فيجب ان يكون  
 فيه ما به يمتاز عن الانسان بعد كونها مشتركين فى كونها شيئاً ، كما ان فى الانسان شئ يمتاز  
 به عن هذا الفرد من الشئ ، وهو الانسانية . واذا كان فى هذا الفرد من الشئ ما به يمتاز  
 عن الانسان المشترك معه فى الشيثية ، فننقل الكلام فيما به يمتاز عما يشاركه فى الشيثية ،  
 فنقول :الذى به يمتاز هذا الفرد من الشئ عما يشاركه فى الشيثية ايضاً شئ ، لان الشيثية من  
 الأمور العامة ، فيكون مشاركاً مع غيره مما يصدق عليه الشيثية . فيحتاج الى ما به يمتاز عن  
 غيره من المشاركات . ثم ننقل النظر الى ما به يمتاز ، والمفروض انه ايضاً شئ ، فيتسلسل .  
 (آملى ١٣٥)

وان لا تكون من الامور العامة ٩/٦٨

الشاملة لكل شئ ، لانه اذا لم يكن عروضها فى الذهن خاصة ، بل كان فى الخارج ،  
 كان المعروض مقدماً بالوجود على الشيثية ، وكان الضميمة نفسها شيئاً . والانسان والفرس

مثلاً، المتقدمان عليها، لم يكونا شيئاً، بل انساناً وفرساً فقط. فلم تشتمل الخصوصيات، بخلاف ما اذا كانت الشيئية انتزاعية، فانّها كانت حينئذٍ حاكية عن مقام ذات كلّ شيء خاص. وليس المراد من نفى العموم أنّها، بعدما كانت ضميمه متأصلة، كانت خاصّة، اذا الشئ ما لم يتشخص لم يوجد. فلم تكن من الامور العامّة. وذلك لانه مامن عام يوجد بما هو عام، لما ذكر، ولان وجود الطبعي مطلقاً، بوجود اشخاصه، وهذا لا ينفي عمومه لكثرة افراده. (سبزواری ۳۵)

ذلك لانه اذا كانت الشيئية عارضة على الانسان مثلاً في الخارج، كعروض البياض له، فلاحالة يجب ان يكون قبل عروضها عليه موجوداً، كما انه قبل عروض البياض عليه موجود. لان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت. فحينئذ ننظر الى الانسان الموجود قبل عروض الشيئية عليه، ونسأل انه هل هو شئ ام ليس بشئ. فان كان شيئاً، فهل هو شئ بتلك الشيئية التي تعرض بعد، أو بشيئية أخرى عرضته قبل عروض تلك الشيئية. والكل محال.

أما اذا لم يكن قبل عروض تلك الشيئية عليه شيئاً، فذلك محال [لمنافاته لكون الشيئية من الأمور العامّة، مع ان ما يكون موجوداً فهو شئ، وما ليس بشئ فهو ليس بموجود بالوجدان.

وأما اذا كان شيئاً بتلك الشيئية، فللزوم تقدّم الشئ على نفسه.

وأما اذا كان شيئاً بشيئية أخرى، فننقل الكلام في تلك الشيئية الثانية، والمفروض انها ايضاً عرض خارجي تحتاج الى ثبوت معروضها في الخارج. فنتحتاج الى شيئية ثالثة، وهكذا، فيتسلسل. (آملی ۱۳۶)

لان لازم الماهية ۱۱/۶۸

لانه يلزمها بما هي هي، مع قطع النظر عن الوجودين. والماهية بهذا الاعتبار اعتبارية. فما يلزمها لذلك أولى بالإعتبارية. فالإمكان الذي هو لازم الماهية من حيث هي، أولى بالإعتبارية. (هيدجی ۱۲۰-۱۲۱)



### لزم اما التسلسل و اما الخلف ١٢/٦٨

لانه، اذا كان عروضه فى الخارج - و واجب تقدم الهية بالوجود على عارضها الخارجى - فان كانت ممكنة ، قبل الامكان اللاحق ، لزم الاول. وان كانت واجبة أو ممتنعة ، لزم الثانى. وان لم تكن شيئاً منها ، لزم الثالث. وهذا هو الخلو فى الواقع ، لا فى المرتبة. (سبزوارى ٣٥).

ذلك لان معروض الامكان فى الخارج (١) إما ممكن، (٢) واما واجب أو ممتنع ، (٣) واما لا يكون ممكناً ولا واجباً ولا ممتنعاً.

فعلى الاول، إما ان يكون ممكناً بذلك الامكان الذى يعرضه أو بامكان آخر قبله. فان كان ممكناً بذلك الامكان ، فيلزم تقدم الشئ على نفسه. وان كان بامكان آخر ، فيلزم التسلسل .

وعلى الثانى، فيلزم الخلف ، أعنى صيرورة الواجب أو الممتنع ممكناً .

وعلى الثالث ، يلزم خلوه قبل عروض الامكان عليه عن المواد الثلاث ، اعنى الوجوب والامكان والامتناع . وذلك محال لكون الحصر بينها عقلياً على ما ستعرف . (آملى ١٣٧)

### الوجود مطلق ومقيد ١/٦٩

حاصله أن الوجود إما أن يكون المراد منه تحقق الشئ ، أو يكون المراد تحقق الشئ للشئ. والأول هو الوجود المطلق ، كقولنا : «الانسان موجود». والثانى هو الوجود المقيد، كقولنا : «الانسان كاتب» أو «موجود كاتباً» أو «موجود له الكتابة» .

وكذا العدم ، إما أن يكون المراد رفع الشئ ، أو يكون المراد رفع الشئ عن الشئ . فالأول هو العدم المطلق ، والثانى هو العدم المقيد. (هيدجى ١٢١)

### كالانسان موجود ٣/٦٩

فى مثله ، اذا قصد اثباته لشئ ، يجعل ذاك الشئ موضوعاً والمشتق من لفظ الوجود من غير تقييده بشئ محمولاً حتى من تقييده بكونه وجود الانسان. فان المحمول ليس مقيداً

بشیء ولو بالموضوع . وانما يظهر تقييده بعد الحمل ، لا انه يقيد ثم يحمل عليه مقيداً .  
(آملی ۱۳۷)

#### كالانسان كاتب ۴/۶۹

فی مثله ، اذ قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغير ذلك الشيء ، يجعل ذلك الغير موضوعاً ، وذلك الشيء أو وجود ذلك الشيء محمولاً ، على سبيل الحمل الاشتقاقی . فيقال : «الانسان كاتب» ، أو «موجود كاتباً» ، أو «موجود له الكتابة» . (آملی ۱۳۸)

#### بل جارية فی حقیقته ۵/۶۹ - ۶

أى فی الوجود الحقیقی .

إعلم أن «الوجود» قد يطلق ، ويراد به المعنى المصدري النسبي ، وهو من المعقولات الثانية التي لا يكون وجوده إلا فی العقل .

وقد يطلق ويراد به المعنى الحقیقی الذي هو مبدء الأحكام ومنشأ الآثار ، وبه يحصل طردالعدم ويأبى بذاته عن البطلان .

ويعبر عن الأول بالوجود النسبي ، وعن الثاني بالوجود الحقیقی ، وهو ليس من سنخ المفاهيم والماهيات . (هیدجی ۱۲۱)

#### لان الجوهر مهیة ۲/۷۰

واما الجوهر ، بمعنى الموجود القائم بالذات ، فالوجود الحقیقی قائم بذاته ، لا بالمهية . وكذا الجوهر ، بمعنى الموجود لا فی الموضوع . فان الوجود الحقیقی موجود بذاته ، وسلب الموضوع وصف سلبي له ، كسائر السلوب . (سبزواری ۳۵)

لفظة جوهر تطلق على ثلاثة معان . الاول : الموجود القائم بالذات ؛ والوجود بهذا المعنى جوهر ، اذ هو موجود قائم بذاته بناءً على أصلاته .

الثاني : الموجود لا فی الموضوع . والوجود بهذا المعنى جوهر ايضاً ، اذ هو موجود لا فی الموضوع بناءً على أصلاته ايضاً .

الثالث : مهية ، اذا وجدت فی الخارج ، كانت لا فی موضوع . والوجود بهذا المعنى

ليس بجوهر، لانه ليس بمهية ، فيكون خارجاً عن مقسم الجوهر والعرض . (آملى ١٢٨)  
نعم مفهومه عرض ٤/٧٠

الوجود قد يطلق ويراد منه مفهومه . وهو المعنى المصدرى النسبى ومن المعقولات  
الثانية التى لا يكون وجوده الا فى العقل .

وقد يطلق ويراد حقيقته وواقعه . وهو الذى يكون بنفسه مبدء الأحكام ومنشأ الآثار  
ويأبى بذاته عن العدم ، ويعبر عنه بالوجود الحقيقى . وهو الذى يقول بتحقيقه فى الأعيان  
القائل بأصالته .

وأما الأول ، فهو من سنخ المفاهيم ، وان لم يكن من سنخ المهيآت . وهو الذى مادة  
اقتراق المفهوم عن المهية ، اذ هو داخل فى المفاهيم . ولكنه ليس من المهيآت . ويصدق على  
الوجودات صدقاً عرضياً ، بمعنى انه ينتزع من الوجودات الخاصة بلاضميمة شئ آخر  
إليها ، ويحمل عليها . فيكون ذاتى باب البرهان ، لا الايساغوجى ، وعرضى الخارج المحمول،  
لا المحمول بالضميمة . (آملى ١٣٨-١٣٩)

#### الخارج المحمول ٥/٧٠

ان العرضى بالنسبة الى الشئ هو ما كان خارجاً عن حقيقته ، بمعنى انه ليس نفسه  
ولا جزء منه مقوماً له ، على ما هو معنى الذاتى فى باب الايساغوجى .

وهذا العرضى الخارج عن حقيقة المعروض يصح حمله على معروضه اشتقاقاً، مثل  
« الانسان كاتب » أو « ضاحك » أو « ممكن » أو « شئ » ؛ أو بتوسط « ذو » ، مثل « الانسان  
ذو كتابة » أو « ذو ضحك » أو « ذو إمكان » .

وصحة حمله عليه (١) إما لا يتوقف على ضم ضميمة على المعروض . بل نفس المعروض  
وذاته ، مع قطع النظر عن جميع ماعده ، منشأ لصحة الحمل عليه . وذلك كالممكن  
والشئ المحمولان على الانسان . . . وهذا هو المحمول بلاضميمة ، أو المحمول بالضميمة  
بالصاد المهملة . (٢) وإما يتوقف على ضم ضميمة على المعروض ، بحيث لولاه لم يصح  
الحمل . وذلك كالكاتب والضحك . فان لم ينضم اليه الكتابة والضحك ، لم يستحق

لأن يحمل عليه الكاتب والضاحك. وهذا هو المحمول بالضميمة. (آملی ۱۳۹)

### فيكون الوجود الخاص ۶/۷۰

ان اتحاد الوجود والمهية في الخارج أشد من اتحاد الجنس والفصل . لان الجنس والفصل كل منهما مهية قد اتحدتا في الوجود . وأما الوجود ، فليس الانفس تحقق المهية وكونها . وهذا منشأ أشدية اتحادهما من اتحاد الجنس والفصل.

وكيفما كان ، يسرى حكم كل منهما الى الآخر . فيصير كل منهما محكوماً بحكم الآخر ، لكن بالعرض . فيكون الوجود جوهرأ بجوهريّة المهية وعرضأ بعرضيتها عرضاً . (آملی ۱۳۹-۱۴۰)

### بل يلحق الوجودات الخاصة ۷/۷۰-۸

أى ، لانفس حقيقة الوجود ، بما هي حقيقة احكام اخرى للمهيات ، كالكثرة الظلمانية والتباين والتضاد والتماثل وغيرها . فالتباين حكم مهيتى الانسان والفرس . والتضاد حكم مهيتى البياض والسواد . والتماثل حكم المهية الشخصية لزيد وعمر . لكن يسرى في الجميع منها الى وجوداتها الخاصة ، فتتصف بها بالعرض ، بل تتصف بنفس المهيات ، كما قيل: «من» و«تو» عارض ذات وجوديم.

لكنه كالاتصاف بالخارج المحمول ، لا كالاتصاف بالمحمول بالضميمة . وتلك السراية لاتحاد المهية وفنائها بالوجود . وحكم احد المتحدین يسرى الى الآخر . فكما ان المهية تتصف بالتحقق بتبعية الوجود ، يتصف الوجود باحكامها بالعرض .

رق الزجاج ورقّت الخمر فتشابه وتساكل الامر

فكانه خمر ولا قدح وكانت قدح ولا خمر

(سبزواری ۳۵-۳۶)

### ولا موضوع له ۱۱/۷۰

انه لاموضوع له حتى يتعاقب مع شئ آخر عليه... وليس بينه وبين غيره غاية الخلاف ، اذ غيره... اما العدم ولما المهية. أما العدم ، فهو ليس بشئ حتى يكون بينه

وبين الوجود غاية الخلاف . وأما المهية... فهى من حيث هى هى عدمى، لا تحقق لها، وانما تحققها بالوجود. (آملى ١٤٠)

ولذا تخلية المهية ١١/٧٠-١٢

تخلية المهية عن الوجود عبارة عن لحاظها شيئاً والوجود شيئاً آخر. وفي هذه الملاحظة يحكم العقل بكونها معروضاً للوجود، والوجود عارضاً عليها.

وكون هذه التخلية وهذا اللحاظ عين التخلية من جهة كون هذا اللحاظ وجوداً للمهية فى الذهن. فتكون تخليتها بعين ايجادها فى الذهن، اذ اللحاظ ليس الا الوجودالذهنى. (آملى ١٤١)

فضلاً عن الضدّ والنّد ١٣/٧٠

ربّما يقال: كلّ ضدّ ندّ وكلّ ندّ ضدّ. الاول ، باعتبار تماثلها فى الضدّية، والثانى، باعتبار تباينها فى الوجود. وانّ كلّاً منها فاقد لوجود الآخر. (سبزوارى ٣٦)

تركيباً حقيقياً له وحدة ١٥/٧٠

فخرج مثل ان نقول مجموع حقيقة الوجود والعدم ، فانها جزء المركّب الذى هو ذلك المجموع ، لكنّ التركيب محض اعتبارالعقل. (سبزوارى ٣٦)

المركب الحقيقى ماله وحدة حقيقية. ومعيار الوحدة الحقيقية هو ان يكون فى الموصوف بها آثار غير الآثار التى فى الأجزاء ، كالياقوت الذى اثره تفرج القلب الذى ليس فى اجزائه من العناصر. وحصول التركيب الحقيقى يتوقف على اختلاط الأجزاء ومزجها وامتزاجها بحيث يفعل كل واحد فى الآخر وينفعل منه ويؤثر فى الآخر ويتأثر به ، حتى يحصل من فعل كل وانفعاله حالة وحدانية متوسطة بين حالات الأجزاء . وكان لتلك الحالة المتوسطة حافظ يسمى بالمزاج .

وانما قيد سلب الجزئية عن الوجود بالمركب الحقيقى : .. لصحة تركيب الشئ بالتركيب الاعتبارى من الوجود وغيره ، كما يقال مجموع حقيقة الوجود والعدم. فان الوجود صار جزء من هذا المجموع المركب منه ومن العدم . لكن التركيب اعتبارى محض :

يجب ان يكون بعضها حالاً ۱۶/۷۰

وبالجملة، يجب الحاجة فيما بين اجزائه، بنحو الحلول أو العلية، ليحصل الارتباط التام والاتحاد. فيكون التركيب حقيقياً، لا اعتبارياً. والحكماء ادعوا البداة في انه، لولا الحاجة، لكان التركيب كتركيب الانسان والحجر الموضوع بجانبه. ان قلت: التركيب من الجنس والفصل في البسائط، حقيقى، ولا حلول فيها. قلت: الارتباط فيها من جهة علية الفصل للجنس. وادرجناها في الانفعال، اذ المعلول منفعل عن علته. (سبزواری ۳۶)

التركيب الحقيقى يحصل باجتماع الأجزاء (۱) إما بكون بعضها محلاً، كتركيب الجسم من الهيولى والصورة، حيث ان الهيولى محل للصورة، والصورة حالة فيها... (۲) وإما بكون بعضها علّة وبعضها معلولاً، كتركيب المهية من الجنس والفصل، حيث ان الفصل علة للجنس.

(۳) وإما بكون بعضها فاعلاً وبعضها منفعلاً، ولو لم يكن بعضها حالاً في بعض، أو بعضها علة لبعض، كتركيب المواليد الثلاثة عن العناصر الأربعة، حيث انها أى المواليد تحصل من اجتماع العناصر وفعل كل في الآخر وانفعاله عن الآخر، بلا حلول من احدها في الآخر، ولا علية ومعلولية فيما بينهما.

لكن العلية والمعلولية، كما تكون بين الجنس والفصل، كذلك تكون بين الحال والمحل، فان الصورة علة لوجود الهيولى. فالعلة والمعلولية بين اجزاء المركب الحقيقى أعم مورداً من الحالية والمحلية... والفعل والانفعال بالنسبة الى العلية والمعلولية كذلك. أى كل مورد مركب يتحقق بين أجزائه العلية والمعلولية، كالمركب من المادة والصورة والمركب من الجنس والفصل، يتحقق بينها الفعل والانفعال ايضاً، اذ العلة فاعلة في معلولها، والمعلول منفعل عن علته، وكل مركب بين أجزائه الفعل والانفعال لا يلزم ان يكون بعضها علّة وبعضها معلولاً، ولا بعضها حالاً وبعضها محلاً، كما في المواليد المركبة من العناصر. فان

التركيب فى المواليد يحصل من فعل العناصر بعضها من بعض وانفعال بعضها عن البعض،  
بلاحالية ومحلية أو عليّة ومعلولية بينها ...

وكان عليه [أى على المصنف] ان يذكر ما كان بعضها علة وبعضها معلولاً. واعتذر  
فى الحاشية باندرج ذلك فى الانفعال. (أملى ١٤٢-١٤٣)  
والحلول والانفعال ١٧/٧٠

ان قلت: لا يلزم ان يكون حقيقة الوجود حالة أو منفعة، اذ لو كانت محلاً أو  
علة، كان الارتباط حاصلًا ايضاً. قلت: المراد بالحلول، القدر المشترك بين الحالية والمحلية،  
ولا يجوز عليها المحلية ايضاً، لأنّ المحل محتاج الى الحال فى الوجود، أو التنوع، أو التشخيص.  
ولو كانت علة، كانت منفعة ايضاً، فان الفصل فى الاتصاف بالجنس محتاج اليه.  
(سبزواري ٣٦)

يعنى الوجود لا يكون حالاً فى غيره ولا محلاً لغيره... ولا يمكن ان يكون فاعلاً  
فى شئ يحصل منها المركب ولا منفعلاً عن الشئ...

أما انه لا يكون حالاً فى غيره، فلان غير الوجود هو العدم أو المهيّة. وشئ منها  
لا يصلح للمحلية ضرورة ان العدم نقي محض والمهيّة ايضاً امر عديم، مضافاً الى ان الحال  
ايضاً يحتاج الى المحل، ولا يعقل حاجة الوجود الى العدم أو المهيّة...

وأما ان الوجود لا يكون محلاً، فلان المحل ما يكون فى وجوده مفتقراً الى الحال.  
فلو كان الوجود محلاً لكان محتاجاً الى الحال فيه، فيلزم احتياجه فى ذاته التى هى وجوده  
— حيث ان الوجود بنفسه الوجود — الى العدم أو الى المهيّة...

وأما انه لا يمكن ان يكون منفعلاً عن غيره فواضح، اذ العدم أو المهيّة  
لا يعقل ان يكونا فاعلين فى الوجود، حيث ان العدم نقي محض والمهيّة من حيث هى  
اعتباريّة صرفة.

وأما أنه لا يكون فاعلاً فى غيره، فلان فعله فى غيره إما يكون بالعليّة أو يكون  
بصرف التأثير بلاعليّة... أما انه لا يكون علة، فلان العلة فى الجزء المركب الحقيقى كالفصل

تكون منفعة ايضاً. فان الفصل في الاتصاف بالجنس يحتاج الى الجنس... وأما الفاعلية بلاعلية، كما في تركيب المواليد من العناصر، حيث ان الماء مثلاً ليس علة لوجود النار في المركب، بل هو منشأ لكسر سورة حرارة النار، كما ان النار ايضاً منشأ لكسر برودة الماء. فيكون كل فاعل في الآخر وكل منفعل عن الآخر، ولا يتم التركيب بفاعلية أحد الأجزاء في الآخر من دون انفعاله عنه. فهو ايضاً غير معقول، لان الوجود لا يعقل ان يكون منفعلاً عن غيره. (آملی ۱۴۳-۱۴۴)

بل يلزم الخلف ۱۸/۷۰

لان الجزء الآخر الذي هو غير الوجود يلزم ان يكون، كالكل الذي هو المركب، موجوداً. فتكون حقيقة الوجود متحققاً في الجزء الآخر وفي المركب منها. فلم يكن جزء ولا كلاً، اذ لم يبق للوجود ثانياً حتى يجتمع معه لكي يصير هو جزء، ومن ضمه بجزء آخر يتحصل الكل. فلا كل ولا جزء حينئذ أصلاً. (آملی ۱۴۵)

كلّها موجودة ۱۸/۷۰

فحقيقة الوجود فيها. فلم تبق ثانياً، فلم تكن جزء. هذا خلف. (سبزواری ۳۶-۳۷)

قولنا لاتحاد الكل ۱۸/۷۰-۱۹

في مبحث زيادة الوجود على الماهية. (هیدجی ۱۲۲)

حتى يلزم منه ۲۱/۷۰

على أن الجزء الخارجى متقدم في الوجود على كله، فيلزم كون حقيقة الوجود قبل الوجود. وهو محال. (هیدجی ۱۲۲)

والتفاوت بالاعتبار ۱/۷۱

أى، اعتبارى بشرط لا ولا بشرط. فالجنس الطبيعى عين المادّة، لكن اذا اعتبر لا بشرط مع الفصل، كان جنساً. واذا اعتبر بشرط لامعه، كان مادّة. وكذا الفصل الطبيعى والصورة. (سبزواری ۳۷)



### اذ قلب المقسم ٣/٧١

وأيضاً ، لو كان الوجود جنساً لأفراده ، لكان امتياز الوجود الواجب عن غيره بالفصل فيتركب . (هيدجى ١٢٢)

من نقيض ٣/٧١-٤

هو العدم . «أوما هو في قوة النقيض» ، وهو الماهية ، وهى باعتباريتها في قوة العدم . (هيدجى ١٢٢-١٢٣)

### اذ قد تقرر ان كلاً من الجنس والفصل ٥/٧١

ان نسبة الجنس الى الفصل نسبة العرض العام بالنسبة الى الخاصة . فالجنس عرض عام بالقياس الى الفصل ، والفصل خاصة بالنسبة الى الجنس . فكل منهما خارج عن حقيقة الآخر ، بمعنى انه ليس واحد منهما ذاتياً للآخر ، بذاتى باب الایساغوجى . فلا يصدق أحدهما على الآخر صدقاً ذاتياً . فلا يكون أحدهما مقوماً للآخر . فحاجة الجنس الى الفصل ليست في تقرر الماهية ، بل انما هى في تحصله ووجوده . لكن احتياجه في وجوده دون ماهيته انما يتصور في جنس كان له ماهية ووجود فيقال انه في مهيته مستغن عن الفصل وفي وجوده مفتقر اليه . وأما لو كان مهيته عين الوجود ، فاحتياجه في وجوده عين حاجته في مهيته ، حيث لا مهية له غير الوجود . فحينئذ يكون احتياجه في مهيته . فيخرج الفصل عن كونه مقسماً ويصير مقوماً ، اى مفيداً لمهية الجنس . وهو خلف . (آملى ١٤٥)

### وحاجة الجنس الى الفصل ٦/٧١

حيث ان الفصل علة الجنس ، وذلك لان الفصل الطبيعى صورة ، حتى في البسائط الخارجية . فانه بشرط لا ، صورة عقلية ، وجنسها بشرط لا لامادة عقلية . وللصورة علية ما لوجود المادة . وما يقال «ان الجنس مبهم ، والفصل علة تعيينه» يرجع الى الوجود ، اذ التبعين بالوجود . وحقيقة الامر ان ابهام الجنس ليس بحسب مهيته ، لان مهيته معينة ، انما هو بحسب الوجود ، لانه مأخوذ لا بشرط ، ووجوده وجودات . ولذا يقال : الجنس يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق ، أى يتحدث بها وينغمر وجوده في وجودات الفصول

الطبیعیّة له ، لانّ مفاد الحمل هوالاتحاد فی الوجود ، بخلاف النوع . فانه یحمل علی الکثرة المتفقة، لانه یتحدّ بوجود افراد ، تمام ذاتها واحدة، وفصلها واحد . وهذا معنی علیة الفصول للجنس . ولا یلزم توارد العلل علی معلول شخصی ، اذ للجنس حصص ، وكل فصل حقیقی علّة لوجود حصّة منه ، ووجود الطبیعی وحصصه بوجود افرادہ . (سبزواری ۳۷)

وذلك انما یتصور ۷/۷۱

لانه حیثنذ یمتاز المحتاج عمّا فیہ الحاجة . فالمحتاج نفس مہیّة الجنس، وما فیہ الحاجة وجودها . وأمّا الوجود الحقیقی ، فلمّا کان تحصّله ذاته ، کان المحتاج فیہ وما فیہ الحاجة ، واحداً . (سبزواری ۳۷)

فمفید أنیتہ مفید مہیتہ ۸/۷۱

« مفید انیتہ » أى وجوده وتحصله . ومفید الماہیّة مقوّم . وبعبارة أخرى، الفصل حیثنذ مفید لمعنی ذات الجنس ، فكان المقسم مقوّمأ . (هیدجی ۱۲۳)

اذ النسبة بین الشخص والطبیعة النوعیة النسبة ۹/۷۱

اللام فی كلمة « النسبة » الأخيرة للعهد، اشارةً الى النسبة المذكورة، وهی نسبة الجنس الى الفصل .

یعنی ، كما ان حاجة الجنس الى الفصل لیست فی تقومه ، بل فی تحصله ، كذلك النوع لا یكون فی قوام ذاته ومہیتہ محتاجاً الى الشخص ، بل فی وجوده . وهذا انما یتصور فی نوع له مہیّة وجود ، حتی یقال انه فی مہیتہ غیر محتاج ، وفی وجوده محتاج . وأمانوع یكون مہیتہ عین الوجود مثل حقیقة الوجود ، فاحتیاجه فی وجوده عین احتیاجه فی مہیتہ . فلو كانت حقیقة الوجود نوعاً ، لزم ان یكون الشخص المفید لوجوده مقوّمأ لمہیتہ . وهو الخلف . (آملی ۱۴۵-۱۴۶)

واما غیر الوجود ۹/۷۱-۱۰

هذا من تنمة البرهان علی ان الوجود لاجنس له ، اذ لو کان له جنس ، فان کان

جنسه الوجود ، لزّم المحذور المتقدم ، وهو قلب الفصل المقسم مقوماً ؛ وان كان غير الوجود ، وغير الوجود إما العدم وإما المهية . فان كان هو العدم ، فيلزم تقوم الوجود المركب من جنس هو العدم ومن فصل بنقيضه ، لان الجنس والفصل من مقومات النوع ومن مفيد مهيته . وان كان هو المهية ، لزّم تقوم النوع ، اعنى الوجود المركب من جنس هو المهية ومن فصل بما هو في قوة نقيضه ، وهو المهية ، لانها من جهة كونها عديمياً ، أى امرأ اعتبارياً ، غير متحققة في الخارج تكون في قوة العدم الذى هو نقيض للوجود . (آملى ١٤٦)

### فى ان تكثر الوجود بالمهيات ١/٧٢

ان للوجود كترتين . إحداهما من ناحية المهيات ، والأخرى من حيث نفسه . والكثرة الأولى عرضية ناشية من ناحية المهيات ، والثانية ذاتية ، لكن لا ينظم بها وحدة الوجود لكونه مقولاً بالتشكيك . (آملى ١٤٦)

### ما يقابل المحمول ٣/٧٢

«الموضوع» يطلق تارة ويراد به موضوع العرض ، ويطلق أخرى ويراد به موضوع المحمول . والمراد به في المقام هو الأخير . لأن الوجود لا يكون جوهرأ ولا عرضأ . فليس موضوعه الموضوع للعرض . (آملى ١٤٦-١٤٧)

### ومصادقه المهية ٣/٧٢

مفهوم الموضوع بمعنى ما يحمل عليه المحمول ومصادقه هو «زيد» في «زيد قائم» مثلاً ، أو «الانسان» في «الانسان ناطق» وغير ذلك . ومن مصاديقه «المهية» في مثل «المهية موجودة» . ففهوم الموضوع لا يكون ممّا يحمل عليه المحمول . وان شئت ، فقل : ان مفهوم الموضوع موضوع بالحمل الاولى ، وليس بموضوع بالحمل الصناعى ، كما ان مصادق الموضوع بالعكس . أعنى أنه موضوع بالحمل الصناعى ، وليس بموضوع بالحمل الأولى . (آملى ١٤٧)

### والثانية كونه مقدماً ٦/٧٢-٧

ونسبها كثرة نورية ، لانها تؤكد الوحدة ، لوفور الوجدان للفعليات وسلب

الفقدان ، وللسنخية في المراتب ، وهي فوق المثلية فيها ، وارفح من ان يقال انه نوع واحد. والمراتب الطولية النزولية ، كلف ونشر ، ومحدود وحد ، ورتق وفتق . والصعودية استكمالات وترقيات. والاستكمالات لبس ثم لبس ، لا خلع ثم لبس. هذا حكم وجودها. واما مهياتها ، فهي بانفسها محفوظة . ولهذا كان كل مرتبة متلوثة علما بمرتبة تالية ، ونفس الامر لها. وتلك هي الكثرة في الوحدة. وهذا هي الوحدة في الكثرة. ويستمر بهذه الطريقة المستقيمة ، امر العلية والمعلولية ، والمغني والغاية وغيرها ، من دون الوقوع في اصالة المهية ، ولا في تباین الوجودات لدفع اجتماع المتقابلين. (سبزواری ۳۷-۳۸)

### وانواعها كل مع الآخر ۹/۷۲

أى نوع كل جنس مع نوع من جنس آخر .

فالامتياز بتمام الذات يتحقق في موردين: أحدهما في نفس الأجناس العالية. فالجوهر الجنسى ممتاز عن الكم الجنسى بتمام ذاته . وثانيهما في انواع كل جنس عال مع الانواع من جنس عال آخر. لكن امتياز الأجناس العالية بتمام ذواتها البسيطة ، اذلا اجزاء لها . وامتياز انواع جنس عن انواع جنس آخر بتمام ذواتها المركبة . فالكيف المحسوس ، كالبياض ، مثلاً يمتاز عن الكم المنفصل ، كالعدد ، بتمام ذاته ، حيث ان جنس البياض وفصله مغاير لجنس العدد وفصله . (آملی ۱۴۷-۱۴۸)

### كالانسان والفرس ۱۰/۷۲

وغيرهما من الانواع المدرجة تحت جنس واحد. فالانسان والفرس مشتركان في جزء من ذاتهما ، وهو الحيوان ، ويكون امتياز كل عن الآخر بفصله المختص به . (آملی ۱۴۸)

### كزيد وعمر ۱۱/۷۲

فانها مشتركان في تمام الذات. ولذا يكونان مثلين . وانما امتيازهما بأمور خارجة عن ذاتهما ، وهي المسماة بالعوارض الغريبة ، كهوارضها المشخصة . (آملی ۱۴۸)

المشائون حصروا أقسام التمايز فى هذه الثلاثة ١٢/٧٢

أى بتمام الذات أو ببعضها أو بعوارض غريبة. (آملى ١٤٨)

قسم رابع ١٢/٧٢

وهو التفاوت بالتشكيك فى امور ستة ، يجمعها التفاوت بالنقص والكمال . الا انهم [أى الاشراقين] ، لمكان ذهابهم بأصالة المهية ، يجعلون التفاوت بالنقص والكمال فى المهية . وأصحاب الحكمة المتعالية ، اعنى صدر المتألهين واتباعه وافقوا الاشراقين فى التفاوت التشكيكى الذى هو بالنقص والكمال . لكن لمكان ذهابهم بأصالة الوجود ، جعلوا مورده الوجود ، لا المهية . (آملى ١٤٨) .

بالنقص والكمال فى المهية ١٣/٧٢

المراد بها ما به الشئ هو هو ، لتشمل حقيقة الوجود ، اذ على التحقيق ، هذا القسم تحققه فى حقيقة الوجود . (سبزوارى ٣٨)

بناء على أصالتها عند الإشراقية ، فأن الوجود ، لما كان عندهم من الإنتزاعيات العقلية ، ولا تحقق له فى الأفراد الممكنة ، فليس يجرى فيه الأتمم والأنقص والأشد والأضعف إذ معنى الأتمية والأشدية ازدياد الطبيعة العامة فى بعض الأفراد ، وكثرة ترتب الآثار ، أو كون الأشد بحيث يوجد فيه ما يوجد فى الأضعف مع زيادة . وشئ من هذه المعانى لا يجرى فى الأمور الإنتزاعية الإعتبارية .

والقائلون بأصالة الوجود يثبتون الحالات المذكورة كلها للوجود لكون الماهية

انتزاعية اعتبارية . (هيدجى ١٢٣)

كما بينا فى حقيقة الوجود ١٤/٧٢ - ١٥

يعنى أنه يجوز أن يكون لذات الشئ عرض عريض بحسب كمال فى نفس ذلك الشئ وتوسط ونقص فيه ، حيث يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت . ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب ذاتها هى حقيقة الوجود لا غير . (هيدجى ١٢٣ - ١٢٤)

### فالمیز بین هذا الناقص وهذا الكامل ۱۵/۷۲

إن المیز بین السوادین [الشدید والضعیف] لیس بتام الذات ، لأن السواد الكامل لیس مهیته مبیانة لمهية السواد الناقص ، نظیر مبیانة السکم الجنسی مثلاً مع الجوهر الجنسی ؛ ولا ببعض الذات ، لأن السواد فی الخارج ذات بسیط ، حیث انه من الأعراض ، والأعراض بسائط خارجیة ؛ ولا بعوارض غریبة ، وإلا لکانا متواطئین ، کتفاوت زید مع عمرو . واذ لیس الامتیاز بشئ من الأقسام الثلاثة ، فیجب ان یکون بقسم رابع ، وهو أن یکون ما به التفاوت بعین ما به الاشتراك . (آملی ۱۴۹)

### بل بکمال من نفس الحقيقة ۱۷/۷۲

السواد الشدید مشترک مع الضعیف فی کونها سواداً ، یمتاز عنه بشدة السوادیة الی هو واجد لها ویکون الناقص فاقداً لها . وهذه الشدة ایضاً من سنخ السواد . فیکون الاشتراك بینهما فی السواد والامتیاز بینهما ایضاً بالسواد وبوجود شئ منه فی الكامل مفقود فی الناقص .

وحيث ان المتأصل عندهم [أی عند الاشرافین] هو المهية ، والوجود اعتباری ، قالوا بأن الاشتراك فی المهية والامتیاز بها . ونحن نوافقهم فی أصل التشکیک ، لكن نقول بانه فی وجود المهية ؛ فالسوادان عندنا فی درجة الوجود ، لا فی نفس مهية السوادیة . والسواد الشدید أشد وجوداً من وجود السواد الضعیف . (آملی ۱۴۹-۱۵۰)

### اعلم ان کل المفاهيم ۱/۷۳

قد تقدم الفرق بین المفهوم والمهية ، وان بینهما العموم من وجه ، لصدق المفهوم علی مفهوم الوجود دون المهية ، وصدق المهية علی المهية الموجودة فی الخارج دون المفهوم ، وصدقهما معاً علی المهية الموجودة فی الذهن . (آملی ۱۵۰)

### من حیث هو لامن حیث الحکایة ۲/۷۳

هذا قید لمفهوم الوجود . ووجه الحاجة الی التقييد انه ، من حیث الحکایة عن حقيقة الوجود ، آله ومرآة لملاحظة الحقيقة . فلا یحکم علیه بشئ من حیث هو مفهوم ، بل یحکم

عليه بحكم الحقيقة الذى هو التشكيك ، لانفيه . (أملى ١٥٠)

فليس ثابتاً ايضاً ٣/٧٤

فعندنا ، ماهو مرفوع الوجود مرفوع الثبوت والتقرر ايضاً . وعند المعتزلة ، المهية الامكانية ، فى حال العدم ، مرفوعة الوجود ، وليست مرفوعة الثبوت والتقرر . والداعى لهم على هذا القول ، تصحيح الامكان للمهيات . فان سلب ضرورتى الوجود والعدم ، فى حال الوجود ، عن المهية ، أو تساوى الوجود والعدم لها فيها ، لا يصح ، لانها ، فى حال الوجود ، مخوفة بالضرورتين . فلا بد ان تكون المهية ثابتة قبل الوجود ، ليصح الامكان . وهو وهم ، اذ يكفى فيه سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل ، وانفكاكها عن الوجود مرتبة ، عنده ، تعم المصحح . وكيف تنفك عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية ؟ والمهيات المحمولة على افرادها حملاً شائعاً ، تنتزع من حدود الوجودات وفقدتها ، وحدّ الشئ متأخر عنه . وقد مرّ ان الوجود مقدّم بالاحقية على المهية ، فى أى موطن كان .

والداعى الآخر لهم تصحيح مسألة العلم الازلى ، اذ لو لم يكن فى الازل وجود الاشياء ولا مهيتها ، امتنع العلم . ولو كان وجودها فيه ، لزم قدمها . فبقى ان يكون فيه مهيتها . ولا يلزم محذور من قدمها ، اذ الممتنع لزوم موجود قديم ، سوى الله تعالى ، لا ثابت قديم . على انه وجب قدم علمه تعالى ، كصفاته الاخر . وسياق ، فى مقامه ، تحقيق مسألة العلم ، من غير حاجة الى القول بثبوت المعدومات . (سبزواری ٣٨)

بوجه من الوجوه ٥/٧٤

أى لا وجود أصلى ، وهو الوجود الذى يخصّها ، أعنى به الوجود الذى به يترتب عليها آثارها ، ولا الوجود التبعى ، وهو الوجود الذى لغيرها ، أعنى به الوجود الذى لا يترتب به عليها آثارها . وبهذا التعميم يفرق هذا المذهب عن مذهب الصوفية القائلين بالأعيان الثابتة فى حضرة العلم المنفكة عن الوجود اللائق بها ، والموجودة بوجود تبعى بتبعية وجود الأسماء والصفات . (أملى ٣٩)

## قد ساق الشئ ٦/٧٤

بمعنى أن الشيئية في أى نشأة تحققت ، تحقق الوجود. (هيدجى ١٢٥)  
إذا كان بين لفظين ترادف مفهوى ، مثل «الإنسان» و«البشر» ، يقال انها مساوقان  
وإذا كان بينهما اختلاف مفهوى وكانا متساويين في الصدق ، كالإنسان والمتعجب أو  
الضاحك بالقوة ، يقال إنها متساوقان .

فالمساوقة تستعمل في مورد الإتحاد في المفهوم وفي مورد التساوى في الصدق مع  
الاختلاف في المفهوم .

وهل مساوقة الشئ\* للوجود من قبيل الاول ، فيكونا متحدى المفهوم ، كالإنسان  
والبشر ، أو من قبيل الثانى ، فيكونا من قبيل الانسان والمتعجب ؟... لهم في ذلك تردد .  
(آملى ١٥١)

## (قد ساق) الشئ\* أى المهية ٦/٧٤

لا وجه ظاهر لتفسيره «الشئ» بالماهية وتخصيصه بها . بل كل ما يصح أن يشار  
إليه ويعلم ويخبر عنه شئ\* ، ماهية كان ام وجوداً . والمساوقة تعمّ الاتحاد والمصاحبة .  
(هيدجى ١٢٥)

الذى عليه معاشر الحكماء هو مساوقة الشئ\* مع الوجود ، مع التردد منهم في كون  
مساوقتهما من جهة ترادفهما المفهوى أو تساويهما في الصدق .

فلأوجه لتفسير المصنف الشئ\* بالمهية ، ولا لاعتراض الهيدجى بتخصيصه الشئ\*  
بالمهية . بل ينبغى الاعتراض بفساد هذا التفسير رأساً . لفساد انحصار الشئ\* بالمهية .

والذى دعاه الى هذا التفسير هو كونه في مقام نفي الشيئية عن المهية المدومة ، وإثبات  
ان المدوم ليس بشئ\* . فحينئذ ، لا بد ان يفسر الشئ\* بالمهية بمعنى الشئ\* وجوده . ويريد  
من المساوقة المساواة :

فعنى ان الشيئية تساق الوجود ان المهية يطلق عليها «الشئ\*» اذا كانت موجودة .  
فالمهية المدومة لا يصدق عليها الشئ\* لمساواة الشئ\* والوجود . فكل ما لا يكون موجوداً



فلا يكون شيئاً ، خلافاً للمعتزلة القائلين بان المهية المعدومة شئ\* . (آملى ١٥١-١٥٢)

### فالمعدوم أى المهية الممكنة ٩-٨/٧٤

فيه اشارة الى استيناس ودفع استغراب من قولهم «المعدوم ثابت» أو «المعدوم شئ\*» ، حيث يحمل على المعدوم بمعنى العدم البحث ، أو مرفوع شيئية الوجود وشيئية المهية . وليس كذلك ، اذ المراد المعدوم بمعنى ذات ، أى مهية ، لها العدم ، كالانسان المعدوم ، والفرس المعدوم . أو المعدوم بمعنى مرفوع شيئية الوجود ، لاشيئية المهية . (سبزواري ٣٨-٣٩)

فصل المعتزلى بين المعدوم الممكن وبين المعدوم المتنوع . وقال بان الاول شئ\* دون الأخير . وخصّ الأخير باسم «المتنى» . فعنده المتنى اخصّ من المعدوم ، بمعنى ان كل متنى معدوم ، وأما كل معدوم ، فلا يجب ان يكون منفياً ، بل يمكن ان يكون ثابتاً كالمعدوم الممكن . (آملى ١٥٢)

عنده ثابت ٩/٧٤

مقرّر فى الخارج منفكاً عن صفة الوجود . (هيدجى ١٢٥)

### والفطرة السليمة ١٠/٧٤

إن بديهية العقل لا تفرق بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون أحدهما منشأ للآثار دون الآخر . وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة . (هيدجى ١٢٥)

فانه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون المهية وتحقيقها ، لا أمر ينضم إليها ، لاجمال لاحتمال ان تكون المهية فى الخارج بلا كون فى الخارج . ولو جوّز مجوّز بعد هذه الملاحظة ، فقد كابرعقله ...

هذا مع انا كلما تعمقنا ودققنا النظر والتأمل ، لانجد فرقاً بين الثبوت والوجود ، كما لانجده بين الننى والعدم . (آملى ١٥٣)

### بعض المعتزلة ١١/٧٤

كأبى هاشم واتباعه . (هيدجى ١٢٥)

## فقولهم «صفة» ۱۶/۷۴

ليس المراد هنا بيان فوايد الفاظ التعريف. وآلا ، ف«الصفة» كالجنس ، لا بد ان يشمل جميع الصفات. بل المراد تعيين الصفات التي يطلقون عليها الاحوال. وانّما هي التي يطلق الحكماء عليها المعاني الانتزاعية والصفات الاعتبارية النفس الامرية. لانّهم يطلقونها على اية صفة كانت ، كالعلم والقدرة ، من الصفات النفسانية ، والبياض والحلاوة ، من الصفات الجسمانية ، كما قلنا: «فبقى في الحدّ مثل الانتزاعيات» ، فقولنا «فقولهم صفة...» بمنزلة قولنا «فقولهم الحال ارادوا...» (سبزواری ۳۹)

## المعنى الانتزاعى ۱۶/۷۴

«الصفة» قد تطلق ويراد بها المعنى القائم بالغير مطلقاً ، سواء كان متصلاً ، كالسواد والبياض ، أو أمراً انتزاعياً. ويقابلها الذات ، وهى المعنى القائم بنفسه. وقد تطلق ويراد بها المعنى الانتزاعى القائم بالغير. كالعالمية والقادرية وسائر الاضافات. ويقابلها الذات ، وهى المعنى الغير الانتزاعى ، سواء كانت قائماً بنفسه أو كان قائماً بغيره. فالصفة بالمعنى الاول أعم من الصفة بالمعنى الثانى.

والذات بالعكس ، أى أنها بالمعنى الاول اخصّ من الذات بالمعنى الأخير. اذا تبين ذلك ، فاعلم ان مرادهم من الصفة هو المعنى الانتزاعى القائم بالغير ، اعنى معناها الأخصّ ، لا مطلق القائم بالغير. فمثل البياض أو السواد ليس حالاً عندهم ، بل هو إما موجود أو معدوم. (آملی ۱۵۴)

## فانها صفة للثابت ۱۹/۷۴

أى للمعدوم الثابت. وصفة المعدوم معدوم. والحال ما لا تكون موجودة ولا معدومة. (آملی ۱۵۴)

## الصفات الوجودية للموجود ۱۹/۷۴ - ۲۰

كالمعنى القائم بالغير ، اذا لم يكن انتزاعياً ، كالأعراض مثل السواد والبياض. فانها متحققة باعتبار ذاتها ، فهى من الموجودات دون الحال. (آملی ۱۵۵)

عن الصفات السلبية ٢٠/٧٤

المعتبرة فى مفهومها السلب ، كاللأباض واللاسواد . (هيدجى ١٢٦)

الغيرالمعتبر فى مفهومها السلب ٢١/٧٤

بأن لم يكن السلب داخلاً فى مفهومها ، وإن لم تكن موجودة فى الخارج ، كالشيئية والوجود والامكان والامتناع ، وغيرها من المعانى الانتزاعية والصفات الاعتبارية . (هيدجى ١٢٦)

بانه لا يصح على مذهب المعتزلة ١/٧٥

أى الذين يقولون بثبوت المعدومات ، وان الصفة الانتزاعية للمعدوم ، مثل الجوهرية ، من الأحوال ، ومع ذلك يعرف الحال بانها صفة للموجود .

الحاصل ان اعتراض الكاتبى يتوجه على من جمع بين أمور ثلاثة من المعتزلة ، وهى : (١) تعريفه الحال بانها صفة للموجود ، و (٢) قوله بثبوت المعدومات ، و (٣) قوله بان الجوهرية الثابتة للذات المعدومة من الأحوال .

وأما من لم يجمع بين هذه الأمور ، إما بنفى جميعها ، أو نفى بعضها بان عرّف الحال بانها صفة للشيء مطلقاً ، سواء كان موجوداً أو معدوماً ، أو لم يقل بثبوت المعدومات ، أو قال به ولم يقل بان الجوهرية للجوهر المعدوم الثابت من الأحوال ، فلا يتوجه عليه الاشكال . (آملى ١٥٥)

فى حالتى الوجود والعدم ٢/٧٥

فى حالة العدم ، صفة للمعدوم ، غاية الامر صفة للثابت لا للموجود . (سبزوارى ٣٩)

ان يكون صفة له فى الجملة ٣/٧٥

والجوهرية هكذا . فانها تكون صفة الموجود والمعدوم . (هيدجى ١٣٨)

يعنى هذا الاعتراض انما يرد ، لو كان المراد بقولهم « صفة للموجود » انها صفة للموجود فقط ، أى لا يكون صفة للمعدوم اصلاً . وأما اذا كان المراد به ان الحال لا بد ان

يقع للموجود ، سواء كانت صفة للمعدوم ايضاً ام لا ، فلا يرد هذا الاعتراض ، كما لا يخفى .

(آملی ١٥٥)

وأيضاً هذا ٤/٧٥

أى الاعتراض وارد. (هيدجی ١٣٨)

على مذهب من قال ٤/٧٥

إشارة الى ما قاله شارح المقاصد من أنه إنما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من أبى هاشم. وإلا فن المعتزلة من لا يقول بالحال ، ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه .

(هيدجی ١٢٦)

واما على مذهب من لم يقل «المعدوم ثابت» ٥/٧٥

الحاصل انّ هنا مسألتين: مسألة ثبوت المعدوم، أى ثبوت المهيّة منفكّة عن الوجود، ومسألة ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم المسمّاة بالحال . والثانية غير الاولى. فان الاحوال ، عند القائلين بها ، صفات انتزاعية للموجودات، فى حال وجودها ، والثابت ، فى الثانية، صفات انتزاعية . وفى الاولى ذوات وانواع جوهرية . وأيضاً ، الثابت فى الاولى ، معدوم، وفى الثانية، واسطة بين الموجود والمعدوم. فقائل قال بالحال ، لكن لم يقل بثبوت المهيّات منفكّة عن الوجود؛ أو قال به، وخصّص الاحوال بالصفات الانتزاعية للموجودات ، ولم يقل باتصاف المهيّات الثابتة فى حال العدم بالاحوال ، كان الاعتراض ساقطاً عنها. ومن جمع بين الاولى والثانية، وقال باتصاف المعدوم بالحال، ورد عليه الاعتراض ولزم ان يقول الحال صفة للشيء. (سبزواری ٣٩-٤٠)

عقلاً ٨/٧٥

اذ لاتعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنياً وخارجاً ، ومن العدم إلا نقي ذلك. فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النقي. (هيدجی ١٢٦)

افراد ٩/٧٥

أى إفراد قوله «مرادفة». (هيدجی ١٢٨)

يحتمل أن يكون المرادفة مصدراً ١٠/٧٥

والضمير عائذ الى التنى والثبوت ، لا الى الوجود والعدم كما فى الأول . (هيدجى ١٢٦)

ان كان المعدوم المطلق ١٥/٧٥

أى ماهو المعدوم فى الخارج والذهن ، فهو لاينجر عنه . فان الإخبار عن الشئ بشئ يتوقف على تصويره ، وهو وجود فى الذهن . فما لايتصور فلاينجر عنه . (آملى ١٥٦)

ويتسلسل ١٧/٧٥

لانه لو كان للوجود وجود زائد عليه ، والمفروض ان وجوده ايضاً موجود فى الخارج ، فله وجود زائد عليه . فوجوده ايضاً موجود بوجود زائد . وهكذا فيتسلسل . (آملى ١٥٦)

ولكن بنفس ذاته ١٨/٧٥

وهذا التفاوت بين موجودية الوجود وبين موجودية غيره ، حيث انه موجود بنفس ذاته وغيره موجود بوجود زائد عليه ، ليس من ناحية المشتق حتى يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنيين من قبيل المشترك . بل انما التفاوت من ناحية الموضوع كما فى حل الابيض على الجسم فى قولك : «الجسم ابيض» ، وعلى البياض نفسه ، حيث ان الجسم ابيض بالبياض ولكن البياض ابيض بنفسه . فان شئت فقل : ابيضية الجسم عرضى من قبيل العرضى المحمول بالضميمة ، وابيضية البياض ذاتى من قبيل الذاتى فى باب البرهان والعرضى المحمول بلاضميمة . (آملى ١٥٧)

ليس بذى وجود ١٩/٧٥

زائد على نفسه . وأما على معنى أنه ذوعدم أو ما قام بهالعدم ، فالانصاف المذكور لازم . (هيدجى ١٢٦)

هذا الجواب محكى عن الفخر الرازى حيث أجاب باختيار ان الوجود معدوم فى الخارج ، ومنع امتناع انصاف الشئ بنقيضه على سبيل الاشتقاق .

وقد وجهه فى الشوارق بان المستحيل انما هو انصاف شئ بالوجود والعدم معاً بان يكون شئ واحد مجعماً للوجود والعدم ، أو انصاف الوجود بالعدم وبالعكس ، أو حمل

احدهما على الآخر مواطياً بان يقال: الوجود عدم والعدم وجود .  
وأما كون الوجود معدوماً بمعنى أنه مرتفع عنه الوجود ، فليس بمستحيل .  
(آملی ۱۵۷)

### لا يتصف بنقيضه ۱۹/۷۵

بمعنى صدقه عليه. فإن اتصاف الشئ بنقيضه على قسمين: (۱) اتصاف به مواطاة و  
(۲) اتصاف به اشتقاقاً. والاول محال لاستلزامه الجمع بين المتناقضين ، وهو كون ذلك  
الشئ وكونه ليس ذلك الشئ. والثاني غير مستحيل، لأن المحمول في قولنا: «السواد سواد»  
و«السواد ليس بذى سواد» ليس واحداً، حتى يلزم الجمع بين الشئين ورفعهم. والمعنى:  
السواد سواد بنفسه ، وليس له سواد زائد على ذاته. (هيدجی ۱۲۶-۱۲۷)

### نقيض الوجود هو العدم ۱۹/۷۵-۲۰

فلوقيل: الوجود عدم ، أو لا وجود ، للزم الاتصاف المذكور. (هيدجی ۱۲۷)

### النقض بوجود الواجب ۲۰/۷۵

هذا الجواب مذكور في عبارة المدقق المحقق ملا اسمعيل الاصفهاني في حاشيته على  
الشوارق : «هذا الدليل لوثم ، لدل على كون الواجب الوجود حالاً، اللهم الا ان يقولوا  
بكونه وجوداً صرفاً ونوراً محضاً». (آملی ۱۵۷)

### لا يستلزم للموصوف تقدماً بالوجود ۲۴/۷۵

كاتصاف المهية بالامكان والشئية. فان التقدم هنا بالتجوهر ، كتقدم المهية على  
الوجود ، عند القائل بنى الواسطة وأصالة المهية. والغرض نفي لزوم التسلسل. واما حالته،  
فلكونه صفة للموجود بهذا الوجود. (سبزواری ۴۰)

بل يكفي تقدمه عليها بتقرر شئيته في العقل. (هيدجی ۱۲۷)

لا يخفى ان هذا الجواب لا يصلح حالية الوجود بمعنى كونه صفة للموجود. وانما  
يصلح كونه صفة لغير الموجود .

ولذا قال في الحاشية ان وجه حالته وكونه صفة للموجود منحصر بالوجه الاول،

اعنى كون الحالة صفة للموجود، ولو بنفس تلك الصفة. (آملى ١٥٨)

الكلى الذى له جزئيات ١/٧٦

اذا كان ذاتياً لجزئياتها، لا عرضياً، كى يكون جزءاً لها، حتى يتم البرهان.  
(آملى ١٥٨)

كالانسان ١/٧٦

هذا مثال لكلى له جزئيات متحققة، لا للحال. وليس كل كلى له جزئيات حالاً،  
وان كان كل كلى كذلك غير موجود فى الخارج عند المستدل. (آملى ١٥٨)

والا لما كان جزءاً لموجود ٢/٧٦

لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم. (هيدجى ١٢٧)

فانه نفس الطبيعة التى يعرضها الكلية فى نشأة الذهن ٣/٧٦-٤

ان اريد الاذهان السافلة، كان تسمية الطبيعى بالكلى من باب تسمية الشئ باسم  
ما يؤول اليه، كقوله تعالى «اعصر خمرًا». وان اريد الاذهان العالية، كانت من باب تسمية  
الشئ باسم ما كان، كقوله تعالى «وآتوا اليتامى اموالهم». اذ كان هناك محذوف الشخصات،  
ثم صارها محفوفاً بها، ثم تصير فى اذهاننا محذوفة.

هذا ان اريد الانصاف بالكلية المنطقية، وان عقد الاصطلاح على اطلاق الكلى  
على نفس الطبيعة المعروضة على سبيل الارتجال، فلاحاجة الى العلاقة، اذ لا مشاحة فى  
الاصطلاح. (سبزوارى ٤٠)

الكلى الطبيعى ما يكون معروض الكلى المنطقى. فاذا قلت: «الانسان كلى»، فالانسان  
الذى موضوع فى هذه القضية كلى طبيعى، والكلى الذى محمول فيها كلى منطقي. ومجموع  
الموضوع والمحمول كلى عقلى.

ومعلوم ان الانسان موجود فى الخارج. ومعنى كليته انه اذا تصوره العقل يحكم عليه  
بانه قابل للصدق على الكثيرين فى الخارج. (آملى ١٥٨-١٥٩)

## ولاستیما ۴/۷۶

لانه اشدّ ابهاماً من اللابشرط ، الذی هو قسمه ، لاطلاقه عن الاطلاق والتقييد والکلیّة والجزئیة و غیرها . فالمخلوطة بالوجود والتعین ، نفس طبیعة المقسم . واللابشرط یجتمع مع الف شرط . فالحقّ ان وجود الطبیعی ، بنفس وجود اشخاصه ، لانه جزء اشخاصه ، الا بحسب التعمّل من العقل . (سبزواری ۴۰)

## المطلقة والمخلوطة والمجردة ۵/۷۶

«المطلقة» أي اللابشرط القسمی ، و«المخلوطة» أي بشرط شيء ، و«المجردة» أي بشرط لا . (هیدجی ۱۲۷)

## لیس جزء له فی الخارج ۶/۷۶

بل فی تحلیل العقل . فالکلی والتشخص کلاهما موجودان بوجود واحد . (هیدجی ۱۳۷)  
بل هو جزء عقلی . (آملی ۱۵۹)

## الماهیات الحقیقیة ۷/۷۶

احتراز عن الاعتبارية كالماهية المركبة من الأجزاء المتساوية في العموم والخصوص كالمركبة من النامي والمغتذى والمتحرك بالارادة والحسّاس مثلاً ، فانها اعتبارية غير محققة . (هیدجی ۱۲۷)

قیّد بالحقیقیة لانها ، لو كانت اعتبارية وكان جنسها معدوماً ، لم یلزم تقوّم الموجود بالمعدوم ، اذ المهمة الاعتبارية لیست موجودة ؛ وبالعرضية لانها ، لو لم تكن عرضية ، لم تلزم قیام العرض بالعرض . (آملی ۱۵۹)

## لزم قیام العرض بالعرض ۸/۷۶

المتکلمون ذهبوا الى استحالة [أي قیام العرض بالعرض] . فاستدلوا بوجهین :

(۱) ان معنى قیام العرض بالمحل تبعيته له فی التحیّز . فلا بد من ان يكون موضوعه متحيزاً بالذات لیصح تبعية العرض ایّاه فی التحیّز . والمتحيز بالذات هو الجوهر . فیجب قیام العرض بالجوهر .



(٢) لو قام عرض بعرض، فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الأعراض، لامتناع قيام العرض بنفسه. وحينئذ، فقيام بعض الأعراض ببعض ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر. بل الأولوية في قيام الكل بذلك الجوهر، لانه قائم بنفسه، وكونه كذلك يصير له أولى بالخلية، ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعاً له. وهو معنى القيام. هذا، ولا يخفى ما في هذين الدليلين من الوهن.

اما الاول، فلان معنى قيام العرض بالحل ليس بمعنى تبعيته له في التحيز أولاً، بل معناه اختصاصه به بحيث يكون نعتاً له والحل منعتاً به. والذي يدل على ذلك صحة انصاف النفس بالصفات النفسانية والعقول المجردة بأوصافها، مع انها ليسا بمتحيزين؛ بل انصاف الواجب بصفاته، عند من يقول بزيادة صفاته عليه تعالى؛ بل عند الكل بالنسبة الى صفاته الاضافية. وثانياً؛ لو سلم ان معنى قيام العرض بالحل هو ما ذكر، فلا يلزم ان يكون ذلك بلا واسطة، فان معنى التبعية في التحيز ليس الا ثبوت التحيز للتابع عرضاً لثبوته للمتبوع فيجب ان يكون هناك ما يكون له التحيز بالذات، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة. وأما كون التحيز ثابتاً بالذات لما هو محل قريب للتابع، فليس بلازم.

وأما الوجه الثاني فلان قيام شئ بشئ على ما عرفت من معناه من اختصاصه به على وجه يكون الشئ القائم نعتاً والحل الذي يقوم به منعتاً، انما يتحقق من رابطة النسبية بينهما، ولو لم تكن مهية تلك النسبة والربط معلومة لنا. فاذا تحققت تلك الرابطة بين العرض الثاني وبين الجوهر الا بواسطة العرض الأول، لم تكن مقتضياً لقيامه بالجوهر الآخر الا بالواسطة. فوجود هذه الوسطة كاف في الترجيع. (آملی ١٦٣-١٦٤)

لان التركيب الحقيقي على قيام الأجزاء ٩-٨/٧٦

اذا كان جنس السواد مثلاً هو اللون موجوداً، وله جزء آخر وهو فصله، فلا بد من قيام أحدهما بالآخر ليتمكن ان يلتئم منهما مهية حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء المهية الحقيقية الى بعض. وهما، أى الجنس والفصل من المهية العرضية كالسواد، عرضان، لان الجنس والفصل والنوع موجودات بوجود واحد. فاذا كان النوع عرضاً، أى موجوداً في

موضوع ، كان الجنس والفصل عرضین ايضاً بحكم الاتحاد . فيلزم قيام العرض بالعرض . وهو غير جائز عند المتكلمين . هذا غاية تقريب هذا الدليل .

وانما يتم على تقرير تمامية قيام بعض اجزاء المهمة الحقيقية ببعض من ناحية وجوب الاحتياج بينهما ، والاحتياج يستلزم القيام . ولا يخفى ما فيه . فان من الجائز ان يكون الاحتياج لعلة بعض الأجزاء لبعض ، كما هو كذلك ، فان الفصل علة لتحصل الجنس وليس قائماً به . (آملی ۱۵۹-۱۶۰)

#### ان الأعراض بسائط ۹/۷۶

لأن اللونية من الأجزاء العقلية للسواد ، ولا يلزم من كونها موجودة في العقل التيام حقيقة السواد بحسب الخارج منها ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض ، اذ لا التيام حقيقة من الأجزاء العقلية ، لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ، ولا تمايز بينهما الا بعد الانتزاع . (هیدجی ۱۲۷)

ان المهمة المركبة من الجنس والفصل على قسمين . فمنها ما تكون في الخارج مركبة من المادة والصورة ، كالجسم المركب فانه في الخارج مركب من المادة والصورة ، والعقل ايضاً يحلله الى الجنس والفصل ... ومنها ما لا تكون في الخارج مركبة من المادة والصورة ، كالأعراض مثل السواد والبياض . فان السواد مثلاً ليس في الخارج مركباً من شئ وشئ ، حتى يكون شئ منه مأخذ انتزاع جنسه الذي هو اللون ، وشئ منه منشأ اخذ فصله الذي هو القابض للبصر . بل هذه الحقيقة من حيث تلك الحقيقة ، من دون تقطيعها بشئ وشئ ، بل من حيث نفسها البسيطة ، منشأ أخذ الجنس والفصل ، فيكون بتامها مأخذاً لاتزاعها ... وهذا معنى كونها بسيطة في الخارج ، ومنحلة الى الجنس والفصل في العقل .

فالجنس والفصل في كلا القسمين ، أعني المهمة المركبة أو البسيطة في الخارج ، جزء عقلي تحليلي . الا ان التفاوت بينهما هو بأن في المهمة المركبة ، الأجزاء الخارجية تكون منشأ أخذ الأجزاء الذهنية . فالمادة مأخذ انتزاع الجنس ، والصورة مأخذ انتزاع الفصل ... اذا

عرفت ذلك ، فنقول: الأعراض لا تكون لها شئ\* فى الخارج بازاء الجنس وشئ\* آخر بازاء الفصل. فالجنس والفصل ليسا من الأجزاء الخارجية فى شئ\* من المهيات، لكنها تؤخذ من الأجزاء الخارجية فى المركبات الخارجية دون البسائط . وحيث انها ليسا بازاء مأخذهما شئ\* وشئ\* فى الخارج فى البسائط الخارجية ، فلا يصدق ان اللونية لو كانت معدومة فى الخارج لزم تقوم الموجود بالمعدوم. فنختار فى الجواب ان اللونية معدومة فى الخارج من غير محذور، كما قلنا ان الكلية كذلك معدومة فى الخارج من غير محذور. فيكون حال اللون بالقياس الى السواد مثلاً تحال الكلى بالقياس الى الفرد فى كون كل منهما جزءاً تحليلياً عقلياً. (آملى ١٦٠-١٦٣)

### قيام العرض بالعرض جائز ١١/٧٦

وجهور المتكلمين على أنه [أى قيام العرض بالعرض] ممتنع ، لأن قيام العرض بالحل\* أنه تابع له فى التحيز. فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزاً بالذات فيصح\* كون الشئ\* تبعاً له فى التحيز، والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر. واعترض عليه بأننا لانسلم كون معنى قيام الشئ\* بالشئ\* التبعية فى التحيز. بل معناه اختصاص الشئ\* بالشئ\* بحيث أن يكون تبعاً له. والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز، كما فى صفات الله تعالى عند المتكلمين، وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة. (هيدجى ١٢٨) ذهب الحكماء الى جواز قيام العرض بالعرض. واستدلوا بجوازه بقيام السرعة والبطؤ بالحركة، وبتوسطها يحلان فى الجسم؛ وقيام الخشونة والنعومة بالسطح الحال\* فى الجسم؛ وقيام الاستقامة والاستدارة والانحناء بالخط الحال فى السطح، وقيام النقطة بالخط. (آملى ١٦٤)

### لاميز فى الاعداد من حيث العدم ٢/٧٧

اعلم ان الموجودات متميزة بحسب الخارج. وأما الوجودات فهى متميزة فى السلسلة الطولية بالتقدم والتأخر والغنى والفقر والوجوب والامكان والكمال والنقص والشدة والضعف. وأما فى السلسلة العرضية، فباعتبار ما معه من الواحق والأعراض.

وذلك عند من يقول بتحقيق الوجود، كما انه من يقول باعتباريته يقول بتمايزه باعتبار اضافته الى المهيئات .

وأما الأعدام... فتمايزها ليس بحسب ذاتها بل بحسب الوجودات. فالأعدام، ان أخذت مضافة الى الوجودات تمايز، وان اخذت بما هي أعدام، فلا تمايز. (آملی ١٦٥-١٦٦) و<sup>١</sup>ألا لكان في كل شيء اعدام غير متناهية ٦/٧٧

فكان فيه تحصّلات غير متناهية، لاقتضاء التميّز ذلك. (سبزواری ٤٠) قال صدرالمثّلين [في الأسفار]: « والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول: عدم أحدهما غير عدم الآخر. ولو كان الأمر كما يحسبه، لكان في كل شيء أعدام متضاعفة غير متناهية مرّات لا متناهية ». (هيدجی ١٢٩)

وان كانت لعدم في عدم ٧/٧٧

كيف لعدم في وجود ؟ (هيدجی ١٣٩)

<sup>٢</sup> فاهوا ٧/٧٧

كما قال المحقق الطوسي... « وقد يتمايز الأعدام . ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة، لا غير وينافي عدم الشرط وجود المشروط، ويصحّح عدم الضد وجود الضد الآخر، بخلاف باقي الأعدام ». (هيدجی ١٢٩)

فيقال سالبة حملية ١١/٧٧

اذ في السالبة الحملية يكون سلب الربط، لا ربط السلب؛ وفي السالبة الشرطية المتصلة يكون سلب التعليق، لا تعليق السلب؛ وفي السالبة المنفصلة يكون سلب العناد. فيكون اطلاق الحملية والمتصلة والمنفصلة عليها من جهة تشابهها بالموجبات (آملی ١٦٧)

اكثر المتكلمين على الاول ٢/٧٨

لزمهم أنه مما يتوقف القول بحشر الأجسام عليه. (هيدجی ١٣٠)

## على الثاني ٣/٧٨

مع القول بصحة الحشر الجسماني لعدم قولهم بانعدام الأجساد بالكلية ، بل إما بفساد صورها وبقاء موادها ، وإما بتفرق أجزائها وخروجها عن الانتفاع . ويؤيده قصة ابراهيم الخليل . (هيدجي ١٣٠)

## فلا تكرر في تجليته تعالى ٤/٧٨ هـ

إشارة الى الاتفاق من غير أهل الكلام في هذه المسألة ، بل الوفاق لكتاب الله . فقولنا «فلا تكرر» تلميح الى قول العرفاء «لا تكرر في التجلي» . وله ثلاثة معان : احدها مفاد هذه المسألة ، وهو ان لتجليته الفعلي ، تفتنات وتطورات . فكما لا تجد صورتين وصوتين ، بل حركتين ، وغير ذلك متماثلتين من جميع الوجوه ، في مراتب التباعد المكاني ، كذلك لا تجدها كذلك في مراتب التعاقب الزماني . وهذه المراتب مرادنا بالآثات . والوجودات في اعيانها هي التجليات . (سبزواري ٤٠-٤١)

هذه العبارة مأخوذة عن قول العرفاء : إن الله لا يتجلى في صورة مرتين . والتجلى بالمعنى المصدري عبارة عن إفاضة الوجود منه تعالى وتنزله عنه كإفاضة الظل من ذى ظل . وبمعنى الاسم المصدري هو نفس الوجود المفاض منه تعالى ...  
فلقولهم : «لا تكرر في التجلي» ، معان ثلاثة :

(١) ان كل مرتبة من مراتب الوجود المنبسط والفيض المقدس لا تكرر ولا تعدد ولا عدم لها ، لان عدمها برفعها عن تلك المرتبة وخلق الوجود المنبسط عنها . والمفروض عدم خلوه عنها ... وهذا الوجود المنبسط ، وان كانت له مراتب طولية وفي كل مرتبة من مراتبها ، الا المرتبة الاولى ، يمكن ان يتحقق مراتب عرضية متكافئة ، لكن كل مرتبة من تلك المراتب الطولية والعرضية لا تتكرر ، ووجود كل مرتبة لا يتحقق مرتين ، لا قبل تحققه ولا بعده .

(٢) ان هذا الوجود المنبسط ، مع قطع النظر عن مراتبه ، شيء واحد وجلوة واحدة ، لا تكرر ولا تعدد فيه ...

(۳) ان العالم ، أى ماسوى الله ، من سمائه وأرضه وغيبه وشهادته ، من جهة ارتباط بعضه ببعض ، كارتباط اجزاء بدن واحد بعضها ببعض . شئ واحد ، لاتكرار فيه . وقد جعل وحدة العالم فى الالهيات دليلاً على توحيده تبارك وتعالى . (آملی ۱۶۹)

وفى كل آن له شان جديد ۵/۷۸

اقتباس من الآية الشريفة: «كل يوم هو فى شان» . (سبزواری ۴۱)

«ليس كمثله شئ» ۵/۷۸

تلويح الى ما فى علم الاسماء ، ان كل ما فى العوالم مظاهر الاسماء الحسنی ، فإسمه الذى تدعوا لله تعالى به بقولك: «يا من ليس كمثله شئ» . هذه المراتب المذكورة من تلك الحیثية ، مظهره . وهذا معنى البيت المستشهد به . وثانيها ، ان حیثية الوجود الذى هو الاصل المحفوظ فى مراتب السلاسل الطولية والعرضية ، لما كانت عين حیثية الوحدة والشخصية ، فع قطع النظر عن المهيئات ، لم تبق نسخا آخر حتى يصدق التكرار . وهذا مفاد ذكر «يا من هو لا اله الا هو» . وثالثها انه اذا اخذ النظام الجملى للعالم ، وهو الانسان الكبير ، كان مجلى واحداً «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» . فكان التجلى واحداً ، ولم يكن تكرار فى التجلى ، وما امرنا الا واحدة . (سبزواری ۴۱)

قوله: «ليس كمثله شئ» ، وكذا قوله: «وفى كل شئ له آية» ، إشارة الى أن الاشياء كلها مظاهر الحق ووجوداتها تجلياته . وقد تبين أن لا تكرار فى التجلى . لا يخفى أن ما ذكره شواهد على المطلوب ، والأدلة هى المذكورة بعد هذا ، على أن ما استشهد به من الآية والبيت خال عن المناسبة . (هیدجی ۱۳۰)

وفى كل شئ له آية ۶/۷۸

يعنى كل شئ بوحدانيته وعدم تكرار وجوده آية توحيده . (آملی ۱۶۹)

وبعضهم ۷/۷۸

واذا كان المراد اعادة المعدوم بعينه ، بجميع لوازمه وعوارضه ، حتى زمانه ومرتبته فلا ريب فى امتناعها . (سبزواری ۴۱)

## واستحسن الامام الرازى ٨/٧٨

فى الأسفار: « استحسنه الخطيب الرازى حيث قال: كل من رجع الى فطرته السليمة، ورفض عن نفسه الميل والعصية ، شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع » .  
(هيدجى ١٣٠-١٣١)

## حتم فى الشخص ١٠/٧٨

أى من حيث هو شخص . وحينئذٍ ، حال هذا التجويز واضحة ، اذ الشخص يكون شخصين ، لانه ، اذا تخلل العدم ، وهو بطلان شئىة وجوده ، وبطلان شئىة مهيتة ، والوجود مساوق للوحدة والتشخص ، بل عينها ، كان الوجود وجودين ، والواحدائين ، والشخص شخصين . هذا خلف . (سبزوارى ٤١)

## تجويز تخلل العدم ١١/٧٨

اذا فرض موجود فى الزمان الاول وانعدم فى الزمان الثانى وبطل شئىة وجوده وشئىة مهيتة فيه بحيث لم يبق منه فى الزمان الثانى شىء اصلاً ، ثم وجد فى الزمان الثالث ، وكان وجوده فى الزمان الثالث بعينه هو الوجود فى الزمان الاول والهوية التى فى الزمان الثالث بعينها هى الهوية فى الزمان الاول ، فكان الشخص فى الزمان الثالث بعينه هو الشخص فى الزمان الاول . فيكون العدم الواقع فى الزمان الثانى متخللاً بين الشخص ونفسه ، اذ المفروض كون الموجود فى الزمان الاول والثالث شخصاً واحداً . (آملى ١٧٠)

## وهو بديهى البطلان ١١/٧٨

اذ تخلل شىء إنما يتصور بين شئين . (هيدجى ١٣١)

## وهو بعذاء تقدم الشىء ١٢/٧٨

بل فى الشوارق هو افحش من تقدم الشىء على نفسه بالذات . وعلة بعض المدققين . فى حاشيته على الشوارق بان المغاربة بين الشىء ونفسه فى تقدم الشىء على نفسه بالزمان اظهر لانفكاكه عن نفسه بالزمان . (آملى ١٧٠)

جازان یوجد ۱۳/۷۸

صورة القياس هكذا:

لو جاز إعادة المعدوم بعينه ، لجاز ان يوجد ما يماثل في الماهية وجميع العوارض الشخصية. واللازم باطل لعدم التميز. وذلك اذ يلزم من وجود المثل بهذا المعنى أن يتشخص شخصان بتشخص واحد. فيكون التشخص الواحد مشتركاً بينهما ، فلا يكون تشخصاً ، اذ مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقاً . فيلزم من فرض المثلين كذلك رفع الامتياز والاثنية بينهما ، ومن وضع الإعادة ثبوت الامتياز من حيث تخصيص أحدهما بالابتداء والآخر بالعود. وهذا تناقض. (هيدجی ۱۳۱)

أى يماثل المعاد من جميع الوجوه ۱۳/۷۸-۱۴

ان قلت: المماثلة من جميع الوجوه ، ترفع الامتياز بين المثلين ، قلت : نعم ، ترفع الامتياز في الواقع ، لكن يلزم ذلك مع ثبوت الامتياز ، من وضع الاعادة. فان احدهما ، بفرض الخصم ، معاد الاول. وهذا كالمماثلة من جميع الوجوه ، بين المبتدأ الاول والمعاد ، اذ تخصيص الخصم الاول بالابتداء ، والثاني بالعود . فيلزم من رفع الامتياز وضعه . (سبزواری ۴۱)

لأن حكم الامثال فيما يجوز ۱۴/۷۸

هذا تعليل لجواز وجود ما يماثل المعاد. (آملی ۱۷۰)

وجه عدم الامتياز بينهما ۱۵/۷۸-۱۶

يعنى بين المعاد على زعم الخصم والمثل المستأنف على تجويز وجوده. (هيدجی ۱۳۲)  
المراد بعدم الامتياز عدم التميز في نفس الامر [لاعدمه عند العقل] . وذلك لان التميز بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف بحسب العوارض الشخصية المفروض عدمه.  
فإن قلت : فعلى هذا ، فيلزم ان لا يكونا اثنين ، مع ان المفروض انها كذلك ؛ قلت: فرضهما اثنين مع عدم التخالف في جميع العوارض المشخصة نشاء من فرض الخصم كون احدهما معاداً والآخر مبتدئ . فهذا الفرض تحققت الاثنية. لكن يلزم من وضعها



رفعها، اذ لو كانا اثنين ، يلزم ان لا يكون بينهما امتياز. لكن رفع الامتياز محال لاستلزامه رفع الاثنينية ، وهو مخالف لوضعها.

فان قلت: فعلى هذا يلزم استحالة وجود المبتدى أيضاً ، اذ لو جاز لجاز وجود ما يماثله في جميع العوارض بعين ما تقدم. ولو وجد ما يماثله، لم يكن بينهما تمايز، وهو محال؛ قلت: وجود الاثنين كذلك ابتداء مستلزم لرفع الامتياز الواقعي بلا وضعه اصلاً. ولكن في المقام يكون رفعه مع وضعه ، اذ المفروض احدهما معاد حسب فرض الخصم، والآخر مبتدئ. فوضع الامتياز مستلزم لرفعه. (آملی ١٧١)

جاز اختلافهما في الحكم ١٩/٧٨

بأن يكون المعاد قد خلع عن نفسه الوجود الأول ، ثم اكتسب الوجود الثاني ، وما بينهما يكون ثابتاً، بخلاف المستأنف، فإنه ليس كذلك بالفرض. فهذا يكون جهة الامتياز. (هيدجی ١٣٢)

اذ المهمة المعادة الموجودة في الزمان الثالث يسار اليها بانها الثابتة في الزمان الثاني بوصف كونها معدومة بعد الوجود في الزمان الاول، بخلاف المبتدئة الموجودة في الزمان الثالث حيث يسار اليها بانها الثابتة في الزمان الثاني بوصف كونها معدومة فيه بعد العدم في الزمان الاول. فيتحقق الامتياز.

فان قلت: بناءً على التحقيق في الوجود الذهني من أن الأشياء بحقائقها توجد في الذهن، يكون الوجود الذهني بمنزلة ثبوت المعدومات. فالذات الموجودة في الزمان الاول وان انعدمت في الزمان الثاني ، لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك العالية المحفوظة عن التغير؛ قلت: المحفوظ وحدته في الوجود الذهني هو المهمة. وأما الوجود فلا إشكال في تعدده وتغايره... وحيث ان وحدة الشخص وتعددته بوحدة الوجود وتعددته، لم يكن الوجود في الذهن عين الموجود في الخارج بحسب الشخص والوجود؛ وانما هو عينه بسبب المهمة. والا فالوجود في الذهن فرد وفي الخارج فرد آخر. فهما فردان من مهمة واحدة. (آملی ١٧١-١٧٢)

## العود عاد عین الابتداء ۲۰/۷۸

یعنی یلزم أن تكون حیثیة الإعادة عین حیثیة الابتداء ، مع انها متنافیین . و وجه اللزوم أن حیثیة الإعادة إنما هی بالوجود فی الزمان الثالث بعد الإنعدام فی الزمان الثاني وإذا كان الموجود فی الزمان الثالث موجوداً فی الزمان الأول لعود الزمان الأول معه ، كانت حیثیة الإعادة بعینها حیثیة الابتداء ، لأنها عبارة عن الوجود فی الزمان الاول المفروض أنه كذلك. (آملی ۱۷۲) .

## اذ المفروض ان الهوية المعادة ۲۱/۷۸

لا ینحی أنه لا یلزم من فرض كون الهوية المعادة بعینها هی الهوية المبتدئة ، صیرورة حیثیة الإعادة بعینها حیثیة الابتداء . اللهم إلا أن یقال : لو جاز إعادة المعدوم بجمع لوازمه الشخصیة وتوابع هویته ، لعاد وقت الاول معه ایضاً ، لأنه ایضاً من لوازمه الشخصیة وأمارات تشخصه ، وإن لم یکن من الشخصات ، ومع عود الوقت ، یلزم المحذور المذكور .

فهذا الوجه لا یتنی على كون الزمان من الشخصات ، بل یکنی كونه من أمارات التشخص. (آملی ۱۷۲)

## بعینها هی المبتدئة ۲۱/۷۸

فكان الوجود ایضاً واحداً ، فإن وحدة الهوية عین وحدة الوجود. (هیدجی ۱۳۲)

## أو لانه ایضاً یعدم ویجوز اعادته ۲۲/۷۸

یعنی على زعم الخصم یجوز إعادة المعدوم ، ولو على القول بالمنع من كون الزمان من الشخصات. (آملی ۱۷۳)

## لكونه موجوداً فی الزمان المبتدئ ۲۲/۷۸-۱/۷۹

اذ لا معنى للمبتدئ إلا الوجود فی زمانه. (هیدجی ۱۳۲)

## فیلزم الانقلاب ۱/۷۹

لزوم الانقلاب على تقدير ان یقال : الابتداء اللازم علیهم؛ بالوجه الثلاثة

المذكورة ، نفس العود ، كما قال السيد القائل بالانقلاب في الوجود الذهني ، ان كيف الذهني نفس الجوهر الخارجى مثلاً .

والخلف على تقدير ان يقال :ابتداء ، وليس يعود .

واجتماع المتقابلين ، على تقدير ان يقال بهما ، ويقال احدهما غير الآخر ، ولا انقلاب ، ألا انها اجتماعا في ثالث ، وهو الهوية الواحدة المعادة .

وبالجملة ، على الاخير ، كان الخصم لا يقول بتقابلهما ، بحسب تخلل « في » فقط ؛ وعلى الاول ، كانه لا يقول بتقابلهما بحمل « على » أيضاً . (سبزواری ٤١-٤٢)

الانقلاب على تقدير ان يكون حيثية العود ، في عين كونها حيثية العود ، انقلبت ، فصارت عين حيثية الابتداء . نظير انقلاب الجوهر عرضاً على ماصوره السيد الصدر في باب الوجود الذهني .

والخلف على تقدير ان يكون ابتداء لا عوداً .

واجتماع المتقابلين على تقدير ان يقال في الهوية الواحدة اجتمعت حيثية الابتداء وحيثية الاعادة معاً ، لا انه صارت حيثية الاعادة عين حيثية الابتداء اللازم منه الانقلاب . (آملی ١٧٣)

لم يكن فرق بين العود الاول ٣/٧٩

فيلزم في تخصيص احدهما بالوقوع التخصيص بلا مخصص . (سبزواری ٤٢)

أى لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثاني والثالث وهكذا . فيلزم جواز إعادات غير متناهية لعدم تعيين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها في الاستيناف دون غيرها . وهويين الفساد . (هيدجی ١٣٢)

واذا لم يكن فرق بين العودات ، فلا يخلو (١) إما أن يقع بعض دون بعض ، (٢) أو يقع الجميع ، (٣) أو لا يقع شئ منها .

لكن الأولين محال . أما الأول فللزوم تخصيص أحدها بالوقوع التخصيص من غير مخصص ضرورة أن ما فرض عوده ليس حاله إلا كحال ما يفرض عدم وقوعه من حيث

الزمان والمكان وسایر العوارض الشخصية.

أما الثاني منها فللزوم التسلسل.

فبقی ان لا يقع شئ منها. وهو المطلوب. (آملی ۱۷۳)

اذلا فرق بین الزمان المبتدء والمعاد ۱۲/۷۹

أى بالماهیة ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض . وإلا لم یکن له إعادة بعینه .

(هیدجی ۱۳۲)

فیلزم إعادة ۱۳/۷۹

لیحصل الفرق المذكور . ثم نقول فيه أيضاً: لافرق بین كونه مبدءاً أو معاداً إلا بالسابقة واللاحقة بأن هذا فی زمان سابق وهذا فی زمان لاحق. فیکون له زمان. فیعاد بعدالعدم، ويتسلسل. (هیدجی ۱۳۲-۱۳۳)

فعلى هذا لا یصدق علیه المعاد ۱۴/۷۹

لو جاز إعادة المعدوم ، لجاز إعادة الزمان معه . ولو أعيد . للزم إما صیرورة الإعادة عن الابتداء، وذلك على تقدير كون السابقة ذاتية للزمان حتى یعود الزمان المبتدء مع وصف سابقته ، أو التسلسل فی الزمان ، على تقدير كون السابقة عرضية لكي یكون سبق الزمان بالزمان. (آملی ۱۷۴)

لما سیاتی فی الفریدة ۲۲/۷۹

وذلك لان النفس لا تنفی بالبرهان وبالنقل ، كما ورد فی الحديث: «خلقتم للبقاء، لا للفناء». فالنفس غیر معدومة ، حتى یقال : هذا المعدوم یعود بعینه أو بمثله . والبدن یعدم، ولكن اذا أعید بمثله ، كما قیل : والنفس تلك النفس لم یکن المجموع معاداً بمثله . بل الذى یجلبها ، مثل الجلباب الاول . بل ان سئلت الحق ، فالبدن ایضاً عن البدن الاول، وان لم یعد بعینه ، لان التیمز غیر الشخص . والشخص بالنفس وبالوجود، والنفس واحدة بعینها الا ترى ان زیداً ، من اول عمره الى آخره، کم یرد علیه من التبدلات والتمیزات، بحسب اسنانه المختلفة ، من الصبا والشباب والکھولة والشیخوخة بمراتبها ، ومع ذلك ، هو هو

بعينه. وذلك لان تشخصه بنفسه ، وهى باقية. ولوجنى فى الشباب وعوقب فى المشيب، لم يعدل عن المعدلة. هذا اذا قلنا: ان البدن المعاد مثل المبتدء، واما اذا قلنا: ان ذلك عين هذا، وهو الحق، فنقول: ان شيئية الشئ بصورته ، والصورة لم تعدم ، بل باقية دهرأ، وفى علم الله الذى لا يتغير ، وحاصل معنى عدمها ، انها مرهونة بوقت خاص، ولكل اجل مخصوص ، ثم بعد اجلها ، خلعت المادة تلك الصورة، وليست صورة اخرى ، وصورة بصورة لاتنقلب. والصورة البرزخية والاخروية، فى طول الصورة الدنيوية ، لا فى عرضها. لان تلك كمال هذه وغايتها. والغايات فى طول المقيّات، والوصول الى الغاية بنحو التحول ، وكما ان النفس، اذا اكملت ، اتصلت بالعقل الفعال ، اتصالاً معنوياً ، والروح المضاف تحول روحاً مرسلًا، كذلك الصورة ، اذا اكملت ورفضت الهوى، تحولت صورة برزخية ولا يرتفع تشخصها بنفض غبار الهوى عن ذيلها. اذ الهوى ليس الا قوة صرفة. والقوة ليست شيئاً متحصلاً ، فضلاً عن ان يكون مشخصاً. والهوى امر مبهم ، والقوة عدم، الا انها عدم شأنى . ولهذا كانت الآخرة يوم الحصاد ، لا يوم الزراعة . ولهذا ، تمنى الكافر « يا ليتنى كنت تراباً » تمنى امر محال. ولو فرضت ارتفاع الهوى من هذا العالم الطبيعى – والكل بحالها ، من الصور الجسمية ، والصور النوعية ، والمقادير ، والاشكال، والالوان ، ونحوها، والنفوس والعقول – كان مثل عالم الآخرة، ولم يرتفع الهويات والهذيات، بمجرد ارتفاع شئ كالأشياء. فعالم الآخرة ، لما كان تاماً ، لم يشذ عنه مما هو فعلية هذا العالم – كيف ؟ وذلك كمال هذا وغايته والاستكمال لبس ثم لبس ورج ثم ربح ، لاخلع ثم لبس ، وخسران ثم ربح – فليأخذ عقلك جميع العالم الذى من الله والى الله ، ويقال له الانسان الكبير ، كانسان واحد، متوجها الى الغاية ، طولاً من الظاهر الى الباطن ، متحولاً صورها الى الصور الصرفة الباقية ، وارواحها المضافة الى الارواح المرسله ، استشعاراً وتأصلاً ام لا . وحينئذ ، رايت الجميع ، من المكانيات والزمانيات، من الماضيات والغابرات ، كفتايل اطفئت سرجها ، وتلك الصور الصرفة المنفوخ فيها ، نفخة مشعلة موقدة، كقناديل اشتعلت، وانيرت بانوار ارواحها. قال

الله تعالی: « ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات والارض، ونفخ فیہ اخرى، فاذا هم قیام ینظرون ».

وتلك الصور مشبهة بالصور المراتية، تشبیهها مشروطاً بشرطین: احدهما ان تكون قائمة بذاتها، لا بالمرات، وثانيهما ان تكون حية ومتعلقة للروح. ولوفرز ان روحك تعلق بتلك الصورة الحاكية عن صورتك الهيولانية، لكنت انت هي، وصارت هذه شبحاً اجنياً.

وبالجملة، كن مترقبا مترصدا ليوم القيمة، من مستقبل السلسلة الطولية. ومتاملاً لقوله تعالى: « يوم يرونه بعيداً ونراه قريباً ». ويوم القيمة يوم يحيط بالايام الدهرية والزمانية، احاطة الدهر بالزمان، أو احاطة اليوم بساعاته بوجه. وهذا كاف للمستبصر. حررته لثلاثين سنة قدمك عن طريق الحق. والزيادة عليه موكولة الى مبحث المعاد. وعلى علته الاعتماد. (سبزواری ۴۲-۴۴)

### أو لمهية الموجود بعد العدم ۳/۸۰

قال [اللاهيجي] في الشوارق: « والامتناع لازم لمهية المعدوم بعد الوجود، لا ينفك عنها ابداً. ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء. »

ولا يخفى ان ما في الشوارق أحسن مما في المتن، وان كان المراد واحد. (آملی ۱۷۴)

### وبعد فيه ما فيه ۹/۸۰

لأنه، ان اريد بالاصل، الكثير الراجح، فكون الامكان الذاتي أكثر وأرجح، فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه، ممنوع. ولوسلم، فلعل هذا من الاقل، وان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب، لا يغني في هذه المسائل. وان اريد بالاصل، ما لا يعدل عنه الا لدليل، فشيء من المواد الثلاث ليس كذلك. بل كل منها مقتضى مهية الموضوع. (سبزواری ۴۴)

### لا انه يعتقد ۱۰/۸۰

مثلاً، اذا سمعت ان هنا موجودا، لاني داخل العالم، ولا في خارجه، وليس في الاشياء بوالج، ولا عنها بخارج، فاصبح، ولا تنكروذر وقوعه في بقعة الامكان، أي الاحتمال،

لا الامكان الذاتى. وآلا، فانكرته، لانه الوجوب الذاتى. (سبزوارى ٤٤)

### فى دفع شبهة المعدوم المطلق ١/٨١

وهى أن المعدوم مطلقاً لا يمكن الاخبار عنه لامتناع تصويره ، مع أن هذا اخبار عنه. فالمعدوم المطلق متصف بصحة الاخبار عنه. فيلزم التناقض.

ودفعها على طريقة المصنف بما ذكره من الفرق بين المفهوم والمصدق. وأما على طريقة الجمهور ، فبأن موضوع هذه القضية ذوجتهين حسباً فصله صاحب الشوارق فى المسألة الثلاثين. (هيدجى ١٣٣)

### من عالم الملكوت ٢/٨١

« الملكوت » يطلق تارة ويراد منها عالم الغيب جملةً ، فى مقابل عالم الشهادة ، اعنى عالم الحس والمحسوس. ويقال له الملكوت بالمعنى الاعم...

ويطلق تارة اخرى ، ويراد منها الملكوت بالمعنى الأخص. وهو على قسمين: (١) عالم النفوس من السماوية وغيره ، ويقال له الملكوت الأعلى و(٢) عالم المثال والخيال المنفصل ، ويقال له الملكوت الأسفل.

فالنفس الناطقة من عالم الملكوت بالمعنى الأعم لانها عالم الغيب ، ومن عالم الملكوت الأعلى بالمعنى الأخص. (آملى ١٧٤-١٧٥)

### اتصاف العقل بالوجود والعدم ٣/٨١

أما اتصافه بالوجود ، فلانه موجود حقيقة ، لانه متصور لعدم نفسه. والتصور لا يتحقق من المعدوم.

وأما بالعدم ، فلانه تصور عدمه. وتصور عدمه مستلزم لاتصافه بالعدم فى عالم التصور. لكن وجوده أصيل وعدمه ظلى. (آملى ١٧٥)

### هذا اخبار عنه بلا اخبار ٦/٨١-٧

فموضوع هذه القضية ، وهو المعدوم المطلق ، موصوف بصحة الاخبار عنه وبنقيضها الذى هو عدم صحة الاخبار عنه. فيلزم اجتماع النقيضين. (هيدجى ١٣٤)

## تهافتاً بحسب الظاهر ۱۴/۸۱

وذلك من عدم الفرق بين المفهوم والمصدق ، وإجراء حكم المصدق على المفهوم.

(هیدجی ۱۳۲)

## بحمل الاوّل ۱۵/۸۱

يعني أن الحكم بامتناع الوجود ثابت لكل ماصدق عليه « شريك الباري » وكان من أفراد. والمفهوم الذهني لشريك الباري لا يصدق عليه « شريك الباري » بالحمل المتعارف. وهذا قريب مما قد يجب بأن المحكوم عليه هو المفهوم ، وهو موجود في الذهن وكلّ من الكليات ، والمحكوم بالامتناع أفراد هذا المفهوم ، بناء على ما هو مذهب القدماء من كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم من حيث يسرى الى الأفراد. فوضوعات القضايا المذكورة من حيث انها عنوانات لأمر باطلّة تصير منشأ لامتناع الحكم عليها ، لامن حيث انها مفهومات في الذهن متقررة فيه . (هیدجی ۱۳۴)

الفرق بين الحمل الأول والشائع الصناعي ان صحة حمل شيء على شيء بالحمل الأول لا يستدعي صحة حمله عليه بالصناعي ، كما في مثل الانسان انسان . فانه يصح بالحمل الأول ضرورة انه نفسه ، ولا يصح بالصناعي ، اذ الانسان اى مفهومه لا يكون فرداً من الانسان ، بل هو مفهومه ، كما ان مفهوم الجزئ جزئ بالحمل الأول ، وليس فرداً من مفهوم الجزئ بالشائع الصناعي ، بل هو فرد من مفهوم الكلى . فان مفهوم الجزئ كلى طبعى ، أى يعرضه الكلية في العقل ، فانه لا يأتى عن الصدق على الكثيرين ، كما ترى صدقه على زيد وعمر ونحوهما من الجزئيات عند قولك : زيد جزئ وعمر جزئ ونحوهما . وبالجمله فالتفاوت بين الحملين أوجب التفاوت في الصدق ، حيث يصدق على مفهوم الجزئ انه جزئ بالحمل الأول ، وليس بجزئ ، بل كلى بالحمل الصناعي .

واذا تبين هذا الفرق ، نقول : المحكوم عليه في هذه القضايا هو المفهوم ، ففي قضية « المعدوم المطلق لا يخبر عنه » المتصور هو مفهوم المعدوم المطلق . وهذا المفهوم هو مفهوم المعدوم المطلق بالحمل الأول ، وليس مصداقاً لنفسه ، بل يصح سلبه عن نفسه بالحمل



الصناعي، اذ هو، حين ما يتصور، يكون مصداقاً للموجود في الذهن، والموجود في الذهن لا يكون مصداقاً لمفهوم المعدوم المطلق، لان ماهو معدوم مطلق ما لا يكون له حظ من الوجود في وعاء من الأوعية ... ففهوم المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الاولى، ومصدق للموجود بالحمل الصناعي . لكنه متحد مع أفراده الفرضية، لا الفعلية، اذ ليست له أفراد بالفعل . فن جهة اتحاده مع أفراده الفرضية يؤخذ موضوعاً في القضية، ويحكم عليه، لا لأن يقف الحكم عليه على ماهو مفاد القضية الطبيعية، بل لأن يسرى منه الى أفراده الوهمية على ماهو مفاد القضية الحقيقية ، كما هو مذهب المحققين في الفرق بين القضيتين . أو يجعل المفهوم آلة ملاحظة تلك الأفراد الفرضية، فيحكم عليها بعد ملاحظتها بوجهها الذي هو مفهومها، اذ المفهوم وجه للأفراد، وملاحظة وجه الشيء ملاحظة الشيء بوجهه . والحكم على الشيء يتوقف على تصوره، ولكن يكفي في تصوره تصوره بوجهه، وتصور وجه الشيء تصور الشيء بوجهه . ومفهوم الشيء وجه الشيء ، فتصوره تصور الشيء بوجهه . وهذا طريق المصنف . وهو يرجع الى الاول، اعني الحكم على المفهوم لا لأن يقف عليه، بل لأن يسرى منه الى الأفراد، والمآل واحد. (آمل ١٧٥-١٧٦)

#### بحمل شائع ١٦/٨١-١٧

وهو حمل الكلي على الفرد . وماهية كل شيء لا يلزم أن يكون من أفراد نفسها، اذ قد سبق أن المعيار في كون الشيء فرداً أن يترتب عليه آثار الطبيعة المندرج هو فيها . والمفهوم الذهني ليس كذلك. (هيدجي ١٣٤)

#### من له حظ من الذوقيات ١٩/٨١

لعل مراده الشيخ أحمد الأحسائي .. (هيدجي ١٣٤)

#### يقول شريك الباري لا يتصور ١٩/٨١-٢٠

هذا القائل، ان كان مراده من ان شريك الباري لا يتصور أن مصداقه لا يتصور وأن فرض مصداق المحال محال، فهو كلام حق لا اشكال فيه ... فكما لا يكون لشريك الباري مصداق في الخارج، لا يكون له مصداق في الذهن . وما يمكن تصوره هو مفهوم

شریک الباری ، وهولیس مصداقاً له ، بل هو مصداق لممكن موجود فی الذهن موجود بايجاد الذهن . وكذلك مصداق المحال غیر متصور ، اذ التصور نحو وجود له . وهومع كونه مصداقاً للمحال لا يكون موجوداً بوجود أصلاً ، ولو بالوجود الذهني . وأما مفهوم المحال ، فهولیس بمصداق للمحال ، بل هو مصداق للممكن الوجود ، كما فی مفهوم شریک الباری . (آملی ۱۷۹-۱۸۰)

بل الوجود یرزه ۱/۸۲

لكن عدم خروجه عن كونه ذلك المفهوم وإبراز الوجود إياه على ما هو عليه لا يجعله مصداقاً لنفسه . بل هو مصداق لمفهوم یصدق علیه مواطاة بالحمل الصناعي . (آملی ۱۸۰)

عالیا كان ۲/۸۲

أى الذهن . (هیدجی ۱۳۵)

ولم یتقلب وجوداً ۲/۸۲-۳

اذ لیس معنى موجودية البیاض ، ان یكون الوجود عینه اوجزئه ، بل الوجود عرض له ، أى خارج محمول علیه . فالوجود وجود سرمد ، والبیاض بیاض دائماً . وبالجملة الحکیم یجب علیه احکام قاعدتین : توحید الكثير ، وتکثیر الواحد ، واتقان : مقامین التحقیق والتدقیق . فیعطی عقله کل ذی حق حقه . فکما ینبغی فی هذه الصفحة من القرطاس ، ان یعلم ان سطحه کم متصل ، یقبل القسمة بالذات ، ولونه کیف محسوس ، لا یقتضی القسمة بالذات ، وشکله کیف مختص بالکم ، وترتیب اجزائه وضع ، وهیئة محاطیته للمکان والزمان ، ابن ومتی ، ومقداره الذی هو حشوبین السطوح ، جسم تعلیمی ، وامتداده الجوهری ، جسم طبیعی . وقس علیه . فلیدقق ، ولیکثره بحسب المقولات ، ولا یغلط ولا یغالط ، كذلك . ینبغی ان یعلم ان لفظ شریک الباری موضوع لامهمل . ومفهومه لیس الا شریک الباری ، لا ان مفهومه مفهوم السواد مثلاً . ووجود ذلك المفهوم الذی هو بفرض الذهن ، لا یصادم شئیة المفهوم ، كما ان وجود البیاض لا یصادم ان یكون

مفهوم البياض دائماً مفهوم البياض . وهكذا الكلام في مفاهيم المحالات الاخرى . وبمفاهيمها ،  
تتماز كل عن الآخر ، بعد توحيدها في التلاشيئية الوجودية . (سبزوارى ٤٤-٤٥)

فاذا فرضتم مفهوم المحال ٤/٨٢-٥

نعم ، اذا كان مراد هذا القائل استحالة فرض مفهوم المحال ، لامصداقه .  
(آملی ١٨٠)

وعدماً قس ٦/٨٢

يعنى العدم عدم بالحمل الاولى ، وليس بعدم بالحمل الصناعى ، بل مصداق للموجود  
الذهنى عند ارتسامه فى الذهن . (آملی ١٨٠)

فى بيان مناط الصدق ١/٨٣

تعقيب مباحث العدم به ، باعتبار ان النسبة معدومة فى الخارج ، ولو فى القضية  
الخارجية . وانما خارجية النسبة ، بمعنى ان الخارج ظرف لنفسها ، لا لوجودها . وبهذا  
المعنى بعض السلوب خارجى ، كما اذا سلب البصر فى الخارج عن زيد فالخارج هنا ايضاً ظرف  
لنفس السلب ، لا لوجوده ، حتى يلزم التهافت ، اذ لا وجود للسلب ، بخلاف ما اذا سلب البصر  
عنه ، بمجرد فرض الذهن ، فليس الخارج ظرفاً لوجوده ولا لنفسه . (سبزوارى ٤٥)

للعين انطبق ٣/٨٣

اما فى الخارجية ، فللعين المحققة . واما فى الحقيقية ، فللعين المحققة والمقدرة .  
(سبزوارى ٤٥)

وحقة ٣/٨٣

أى حقّ الحكم وصدقه . (ميدجى ١٣٥)

متعلق بالنسبة الحكمية ٦/٨٣

صفة لها . فالترتيب هكذا : صدق الحكم ، من حيث نسبة حكمية فى القضية الذهنية ،  
مطابقة لنفس الأمر . (ميدجى ١٣٥)

### على الافراد المحققة الوجود ۹/۸۳

لا يجب ان يكون العنوان المأخوذ في موضوع القضية الخارجية علة لثبوت الحكم لأفراده، بل يمكن اختلاف الأفراد في علة الحكم. ففي مثل « قتل من في الدار » يمكن ان... لا يكون الكينونة في الدار علة لقتلهم ، بل كل واحد من أشخاص من في الدار قتل لعله مختصة به. وكان على المتكلم ان يخبر عن قتل كل على حدة ، لكن لمكان التسهيل في التأدية جمع بين المختلفين في علة الحكم بعنوان واحد لمدخل له في الحكم...

ومن هنا يظهر ان القضية الخارجية في قوة الجزئية ، اذ لا يكون العنوان المذكور فيها علة لثبوت الحكم... بل يختص بالأفراد الخارجية المحققة . ولذا لاتداول في العلوم. لان الجزئي لا يكون مكتسباً. (آملی ۱۸۱-۱۸۲)

### وهي التي حكم فيها ۱۱/۸۳

[تفسير] المشهور... للقضية الحقيقية: ما حكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج محققة كانت أو مقدرة.

وفسرها المصنف في منطق الكتاب بما حكم فيها على الأفراد النفس الأمرية، محققة كانت أو مقدرة. وتكون هو على تفسير المصنف في المنطق أعم منها على تفسير المشهور، لان النفس الأمر أعم من الذهن والخارج. وفسرها في هذا الموضوع بتفسير المشهور. (آملی ۱۸۲)

### باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج ۱۴/۸۳

أى ، لنسبته في الخارج ، بان يكون الخارج ظرفاً لنفسها ، لالوجودها ، كما مرّ، اذ لالوجود للنسبة. وقد ثبت اعتباريتها. (سبزواری ۴۵)

### اذ ليست بمجرد فرض الفراض ۲۱/۸۳

صدق القضية الذهنية بمطابقتها مع نفسها. فان قلت: المطابقة يجب ان تكون بين اثنين حتى يكون احدهما مطابقاً والآخر مطابقاً... قلت: يكفي في تحقق المطابقة مغايرة المطابق والمطابق بالاعتبار ، ولا يتوقف على المغايرة الحقيقية.

فالنسبة الحكمية ، من حيث هي متعلقة بالاذعان شيء ، ومن حيث هي مع

قطع النظر عن كونها متعلقة بالاذعان ، شئ . فهي بالاعتبار الاول مطابق ، وبالاختبار الثاني مطابق . فللنسبة التي في « الانسان حيوان » حالتان ، احدهما باعتبار حيوانية الانسان واقعاً مع قطع النظر عن فرض الحيوانية له عن فرض أوتصديق مصدق حيوانيته ، بل من نفسه ... والحالة الأخرى حالة حيوانيته من حيث كونها متصورة ومتعلقة بالاذعان . فصدق تلك النسبة باعتبار الحالة الثانية ، باعتبار مطابقتها مع نفسها باعتبار الحالة الاولى ، في مقابل « الانسان جماد » حيث ان النسبة فيه بفرض الفارض ، ومع قطع النظر عن فرضه ، لواقعية لها اصلاً . وما في الواقع سلب الجمادية عنه ، لاثبوتها له . (آملی ١٨٢-١٨٣)

المراد بالأمر هو الشئ نفسه ١/٨٤، ٢١/٨٣

كلمة « النفس » في نفس الأمر بمعنى الذات ، وكلمة « الأمر » بمعنى الشئ . ف«نفس الأمر » بمعنى ذات الشئ . (آملی ١٨٢)

عقل کلی ٣/٨٤

المراد بالكلية هنا الاحاطة والانبساط . (هيدجي ١٣٥)

فيه مستطر ٥/٨٤

واذا كانت جميع حقائق الاشياء فيه ، فطابقة القضية الفلانية لنفس الامر ، باعتبار مطابقتها للعلوم الحقّة التي في ذلك العقل الكلي ، الذي هو كرات ، فيها جميع الصور ، « لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين » . وبوجه ، نفس الامر ، علم الله السابق الفعلي التفصيلي البسيط المبسوط المحيط بكل شئ ، « لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء » . (سبزواری ٤٥)

التعبير بالعبارتين ٦/٨٤

يعنى عبارة «عالم الامر» و«العقل الكلي» . (آملی ١٨٣)

يعبرون عن عالم العقل بعالم الأمر ٧/٨٤

فيكون « الأمر » في مقابل الخلق ، بمعنى عالم الغيب في مقابل الشهادة . والتعبير عن نفس الأمر بعالم الأمر أنسب من التعبير عنه بالعقل الكلي ، لمناسبة لفظ

الأمر فی نفس الأمر مع لفظه فی عالم الأمر. (آملی ۱۸۳)

الا له الخلق ۷/۸۴

أی عالم المحسوسات. ویقال له عالم الشهادة وعالم الملك وعالم الأجسام والعالم السفلی. وعالم الأمر هو ما وراء المحسوسات. ویقال له عالم الغیب وعالم الملكوت وعالم الارواح والعالم العلوی. (هیدجی ۱۳۵)

هذا التعبير أنسب ۸/۸۴

أنسب من تعبير الحكماء من جهة اللفظ وأولى من المعنى الأول لعدم الاحتیاج فيه الى القول بوضع المظهر موضع المضمّر. (هیدجی ۱۳۵)

من جهة اندكالك ائنه ۹-۸/۸۴

فلم يكن هناك موتمر، بل مجرد أمر الله جلّ سلطانه. (هیدجی ۱۳۵)

الانوار الاسفهبديّة ۱۰-۹/۸۴

أی اللاتی فی الصیاصی الانسیّة. وانما لم یکن لها مهیّة، لوجوه. منها ان المهیّة هی المعرفة بالتعریف الجامع المانع. وهذا المنع من ضیق وجودها، ووجود النفس لاحد له یقف عنده. بل کل مرتبة تفد النفس علیها تتخطی عنها. وکل فعلیّة تستکمل بها تکسرها. وهذا ظلومیّة الانسان. وهذا ایضاً معنی «خلق الانسان ضعيفاً»، «یا ایها الانسان انک کادح الى ربک کدحاً فلاقیه». ومنها ان التحقیق، ان النفس، بعد ان صارت عقلاً بالفعل، تتحد بالعقل الفعّال. والعقل الکلی لامهیه له، کما لوحنا الیه. ومنها ما ذکره الشیخ الاشرافی، شهاب الدین السهروردي، قدّس سرّه: ان کل مهیّة فرضته لنفسی اشیر الیه بهو، واشیر الى نفسی بانا. فلا اجد من نفسی، الا وجود یحت بسیط. (سبزواری ۴۵-۴۶)

الأنوار الإسفهبديّة هی النفوس الناطقة الانسانیّة. وهذه الکلمة اصطلاح من شیخ الاشراف... وفي قوله «لامهیه لها» ایضاً اشارة الى ما قاله الشیخ من ان النفس وما فوقها من المجردات إنبات محضّة ووجودات بحتة لامهیه لها... ولكن لا یحقی ان الغرض لیس نفیها عنها رأساً. کیف والوجود الممكن لا ینفک عن المهیّة فانه وجود ظلی. وقد قالوا: کل ممکن

زوج تركيبى مركب من مهية ووجود، ومالاتركيب فيه أصلاً، حتى من المهية والوجود  
هو الحق تعالى. بل المراد غلبة أحكام الوجود عليها واستهلاك أحكام المهية فيها حتى كأنها  
لا مهية لها. (آملى ١٨٣-١٨٤).

### فمناط البيئونة ١٠/٨٤

ذكر المادة العقلية، وهى المهية، فى المناط، من باب ارخاء العنان. وآلا، فالمناط  
الواقعى هو المادة ولواحقها، كالتحول والحركة. وفى عالم العقول، اذ لامادة ولاحركة  
ولاحالة انتظامية، فسوائيتها وغيبيتها مع الوجوب، مستهلكة. وكل منها يقول: «من رانى،  
فقد رانى الله»، اذ ظهور احكام الوجوب وصفاته، قاهر باهر على احكام الامكان. ومن هنا  
ذكرت فى تعاليقى على الاسفار، توجيهها ووجيها لكلام فيثاغورس، حيث عرف الحركة بالغيرية.  
وقد حوا فى كلامه بانه، لو كانت الحركة هى الغيرية، لكان كل غيرية حركة، كغيرية  
الوجود والعدم، وغيرية السواد والبياض، وهو ظاهر البطلان.

وقال الشيخ الرئيس: ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية، هو  
نفسه غيرية. فانه ليس كل ما يفيد شيئاً، يكون هو. ولو كان الغيرية حركة، لكان كل  
غير متحركاً.

اقول: توجيه كلامه ان الحركة ملاك الغيرية والسوائية فى الوجود عن الوجوب.  
فان وجود العقول، حيث لا حركة ولا حالة انتظامية فيه، كانت الغيرية فيه مستهلكة.  
فكانت العقول من صقع الربوبية، وليست من العالم، كما قال صدر المتألهين، فى رسالة الحكمة  
العرشية: اذ العالم ماسوى الله تعالى. وهو العالم الطبيعى من الاجسام المتغيرة، والطبايع السيالة،  
وما انطبع فيها، وتعلق بها، من حيث التعلق بها، والاتصاف باحكامها. فالحركة تبدى  
جنبته الغيرية والسوائية. والتغير يجلب التغير. وهذا نظير ما حررنا هناك، ان مناط غيرية  
العلم الطبيعى مع الالهى، الذى موضوعه الوجود المطلق، ان يتخصّص الموجود المطلق  
بالتخصّص الطبيعى، وهو الجسم المتحرك، لا مطلق التخصّص، كالامكان والجوهرية.  
ولذا لا يخرج مباحث العقول عن الالهى، بل هى معظمه. (سبزوارى ٤٦-٤٧)

### سواء كانت خارجية او عقلية ١١/٨٤-١١

خارجية، كالهيوالى الحاملة لصورة الشئ؛ عقلية، كالماهية. فى اطلاق «المادة العقلية» على الماهية مساهلة من باب المشاكلة. سيجى\* ان الجنس المأخوذ بشرط لافى البسائط الخارجية مادة عقلية، وفى المركبات مادة خارجية. (هيدجى ١٣٦)

### كلمة كن الوجودية ١١/٨٤

أى لالفظ «كن»، لما ورد أن أمره تعالى ليس بنداء يسمع ولا صوت يقرأ، بل أمره فعله. (هيدجى ١٣٦)

### يكفيه مجرد امكانه الذاتى ١٣/٨٤

بخلاف غيره من الممكنات، فإنه يحتاج الى مؤنة زائدة من مادة وتخصّص استعداد، كالانسان حيث يصير انساناً يحتاج الى مادة اى النطفة وتخصّص استعداد. (هيدجى ١٣٦)

### المحضة ١٤/٨٤

أى ذاتاً وفعلاً. (هيدجى ١٣٦)

### او مادی ١٧/٨٤

ذكره تطفلاً. وقوله: «مادة كان...» ايضاً تطفلى. (هيدجى ١٣٦)

### خارج عن نفسه ١٨/٨٤

حاصله أن معنى كون الشئ\* فى نفس الأمر كذا هو أنه فى حدّ ذاته مع قطع النظر عما عداه كذا. وهذا مناسب للمعنى الأول بخلاف الثانى، اذ المعنى حينئذ أن الشئ\* فى عالم العقل وفى مقام علمه كذا. فلم يقطع النظر عن غيره، بل لوحظ عالم العقل معه. (هيدجى ١٣٦)

### من هذا ظهر النسبة ٤/٨٥

النسبة بين الخارج والذهن عموم من وجه. فمادة اجتماعهما مثل «الاربعة زوج» من القضايا الصادقة التى موضوعها غير الحق. ومادة افتراق الذهن عن الخارج فى القضايا الكاذبة، ومادة افتراق الخارج عن الذهن هو الحق.

فن كون النسبة بين النفس الامر والذهن عموماً من وجه، وكون الحق مادة افتراق



نفس الامر عن الذهن ، ظهر أن النسبة بين الخارج والذهن ايضاً عموم من وجه ، وكون الحق مادة افتراق الخارج عن الذهن . (آملى ١٨٤-١٨٥)

للاشارة الى جريان هذه النسب ٥/٨٥

أى ، كما ان هذه النسب الثلث ، بل الثنتين ، من النسب الاربع المشهورة ، واقعة فى نفس الامر والخارج والذهن ، كذلك جارية فى صاحبات النسب ، وهى النفس الامرى والخارجى والذهنى . ويمكن ان يعكس ، أى كما ان النسب واقعة فى النسب والادوصاف ، كذلك جارية فى الذوات .

ولعلك تقول : بين الخارجى والذهنى والخارج والذهن ، تباين ، لان احدهما ما يترتب عليه الاثر ، والآخر ما لا يترتب . اقول : العموم والخصوص هنا اعم مما بحسب الصديق والحمل ، ومما بحسب التحقق . ففى مثل «الاربعة زوج» ، قد تحقق الخارجى والذهنى وهو ظاهر . وكذا تحقق الخارج والذهن ، اذ تحقق المشتق أو كالمشتق فى مورد ، يستلزم تحقق المبدء او كالمبدء فيه . وفى قولنا «الاربعة فرد» ، تحقق الذهنى ، لا الخارجى . وفى الحق المطلق ، خلاف ذلك .

ثم لعلك تقول : نفس الامر اعم مطلقاً من الذهن ، لان الذهن هو النفس ، وقواها المدركة ، وهى الامور النفس الامريّة . فاقول : النفس او الوهم ، مع وصف انه المتصور لما هو خلاف الواقع ، من حيث انه خلاف الواقع ، ليس كذلك . والعلم عين المعلوم . [و] وجه اخر فى جريان النسب بعينها ، مامرّ من اتحاد الخارجى والخارج والذهنى والذهن فى مبحث الوجود الذهنى . (سبزوارى ٤٧)

غرر فى الجعل ١/٨٦

أعلم أن مسألة أصالة الوجود فى الجعل غير مسألة أصالته فى التحقق ، لأن القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح أو الأولوية الذاتية أو البخت والاتفاق يمكنهم البحث فى أصالة الوجود أو الماهية فى التحقق دون الجعل ، اذ الممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود . بل يمكن للإلهى التكلم فيها قبل إثبات الصانع ، بخلاف مسألة الجعل .

فان قلت: کل من قال من الإلهين بأصالة أحدهما في التحقق قال بأصالة في الجعل وبالعكس. فثبوت أصالة الوجود أو الماهية في التحقق يغني عن إثبات أصالته في الجعل لما بينهما من التلازم. فما الحاجة الى عقد باب على حدة؟

قلت: ليس الأمر كما زعمت. فان بعضاً من الحكماء القائلين بأصالة الوجود في التحقق يقول بأصالة الاتصاف في الجعل. فتحقق الوجود أو الماهية لا يثبت الاتصاف ولا ينفيه. على ان غرضهم بيان أقسام الجعل والاشارة الى أصحاب الأقوال فيه تفصيلاً لما يترتب عليه من الفوائد. (هيدجی ۱۳۷)

اذ قسم ۳/۸۶

سيجى "تقسيم الوجود الى الرابط والرابطى والنفسى . وكان المناسب تقديمه على مبحث الجعل. (هيدجی ۱۳۷)

الوجود لما كان مقسوماً الى الرابط والنفسى ۴/۸۶

«الوجود الرابط» ما لانفسية له أصلاً، ويكون مفاد «كان» الناقصة، اعنى ثبوت الشئ للشيء. و «الوجود النفسى» ما يقابله. وهو ما يكون مفاد «كان» التامة، أعنى ثبوت الشئ. ويعبر عنه بـ «الوجود المحمول».

وهو على ثلاثة أقسام، لأنه إما يكون بنفسه في نفسه عن نفسه، وهو وجود الواجب تعالى، وإما يكون بنفسه في نفسه عن غيره، وهو وجود الجوهر؛ وإما يكون بنفسه في غيره عن غيره، وهو وجود العرض المسمى بـ «الوجود الرابطى». (آملی ۱۸۶)

فان الاول ۷/۸۶

الجعل البسيط كتصورات النفس، والجعل المؤلف كتصديقاتها. بل ان كان الادراك بالانشاء، فهو من جزئيات الجعل نفسه. (سبزواری ۴۷)

ولا يتصور بين الشئ ونفسه ۱۲/۸۶

لان ثبوت الشئ لنفسه وذاتياته له ضرورى، وسلبه عن نفسه وسلب ذاتياته عنه محال. واعلم انه من المفروضات الاكيدة، والمحتومات الشديدة، على المتكلم في الحقائق،

سيما في مسألة القضاء والقدر، احكام مباحث الجعل، واتقان احكامه ، وامتياز اقسامه .  
 اذ، لو فرق القائل لم يقل «لم جعل الله الورد وردا ، والشوك شوكا؟» ، و «لم جعل السعيد  
 سعيدا، والشقي شقيا؟» ، أو «لم جعل الانسان ناطقا، والحمار ناهقا؟» ، أو «لم جعلها مختلفين؟»  
 اذ كل ذلك جعل تركيبى في الذات والذاتى ولازم الذات، وهو محال. والمحال غير مجعول.  
 والامكان مناط الحاجة الى العلة. واذا كان الموضوع، هو الانسان ، فجعله انساناً تحصيل  
 الحاصل ، اذ لا يتصور انفكاكه عن نفسه، حتى يثبت بجعل الجاعل نفسه لنفسه . نعم ،  
 جعل الانسان بسيطاً، أو فاض من الجاعل وجوده بسيطاً، ومهيته بالعرض، ثم الانسان انسان،  
 والوجود وجود ، بلا جعل مستأنف. (سبزواري ٤٧-٤٨)

#### ما جعل الله المشمش ممشأ ١٤/٨٦

صيرورة ذات الانسان انساناً، مثلاً، أو صيرورته حيواناً أو ناطقاً ، أو صيرورة  
 الاربعة زوجاً ، ضرورى. وهذا لا ينافى احتياج الانسان في وجوده أو احتياج الاربعة في  
 وجودها الى الجاعل. وبعد جعل الانسان جعلاً بسيطاً، لا يحتاج في صيرورته انساناً أو حيواناً  
 الى جعل تأليفي يجعله انساناً أو حيواناً. لانه يستغنى عن الجعل مطلقاً حتى جعل البسيط  
 لكى يكون واجب الوجود بالذات. والى ذلك ينظر كلام الشيخ حيث يقول: «ما جعل الله  
 المشمش ممشأً ولكن اوجده» بمعنى انه يحتاج الى الجعل البسيط لا المؤلف، لانه مستغن  
 عن الجعل مطلقاً. (آملی ١٨٦-١٨٧)

#### عزى الاول للإشراقى ٢٠/٨٦-٢١

كما قال شيخهم في حكمة الإشراق: «ولما كان الوجود اعتباراً، فللشي من علته  
 الفياضة هويته».

قال صدر المتألهين في تعليقه عليه : «وليس الفائض من العلة الفياضة الا الهويّة  
 الوجودية ، لا الماهية الكلية، لانها ما شئت رائحة الوجود». (هيدجى ١٣٧-١٣٨)

#### فقالوا اثر الجاعل اولاً وبالذات نفس المهية ٢١/٨٦

لما كانت مسألة الاصاله في الجعل، متفرعة على مسألة الاصاله في التحقق، وقدمضى

تحقيقها ، كنت على بيّنة من ربك ان المهية التى هى اعتبارية ، وبذاتها ليست موجودة ولا معدومة ، ونفسها ليست الا هذا ، لاتكون اُثريقة الحقائق. كيف ؟ وما لم يؤخذ مع المهية الوجود لا يطلق عليها الحقيقة. وبهذا يفرقون بين المهية والحقيقة. فالحق ان نفس المهية ، كما ليست موجودة ولا معدومة ، ليست بمجوعة ، ولا لا بمجوعة. والكل خارجة عن ذاتها. (سبزوارى ٤٨)

### لا يحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل ٢/٨٧

فانه اذا صدرت ذات المعلول كما هي الانسان ، مثلاً ، عن العلة ، لا يحتاج بعد صدورهما الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها. فهى مستغنية بعد صدورهما عن جاعلها عن جاعل يجعلها اياها .

نعم ، كون الذات ذاتاً وسائر لوازمها متفرعة على نفس الذات المجوعة ومحتاجة الى الجاعل بالعرض وعلى سبيل الاتفاق. (هيدجى ١٣٨)

### وكان القول ٥/٨٧

فالمهيات ، فى تقريرها الازلى ، عندهم ، غير مجوعة . لان الازلية مناط الغناء ، والحدوث مناط الحاجة ، عندهم . وهو متحقق فى الوجود الامكانى . فاثراً الجاعل انضمام الوجود فيما لا يزال الى المهية التى كانت متقررة فى الازل ، لكن لم توجد بعد . فذلك الشيخ الجليل ، قدس سره ، دفع هذا بان قال : نفس المهية مجوعة وحادثة بالذات . فالممكن بشرائه ، فاقرة حادثة ، ولا قديم ثابت وموجود ، سوى الله ، كما انهم يقولون : لا قديم موجود ، سوى الله . ولا حاجة بنا الى ذلك العذر ، لان اثمه اكبر من نفعه . وكانهم حسبوا ان المهية جبل لا يحركه العواصف ، ولا يزعمه القواصف . حاشا ، بل هى اوهن من بيت العنكبوت . وقولنا فى تشي' المهيات ، قول الله تعالى 'ان هى الا اسماء سميتها انتم وآباءكم ، ما انزل الله بها من سلطان . فنحن ، حيث قلنا انها اعتبارية منتزعة من حدود الوجودات الخاصة ، وانها متأخرة عن الوجودات ، عند العقل ، وللوجودات تقدم بالحقيقة عليها ، لم يبق مجال لهذا الوهم . ويدفع ايضاً بما نقل عن صدر المتألهين ، قدس سره ، انها مجوعة ايضاً ، لكن بالعرض .

(سبزواری ۴۸-۴۹)

کما هو مذهب المعتزلة. (هیدجی ۱۳۸)

لمغايرة الماهية للوجود ۷/۸۷

خلافاً للأشعري حيث يقول بعينيتها. (هیدجی ۱۳۸)

المحقق اللاهيجي ۸/۸۷

اعلم ان بين قول اللاهيجي وقول شيخ الاشراق فرقاً. فالتوجيه الجارى في قول المحقق لايجرى في قول شيخ الاشراق.

وتوضيح ذلك ان الآراء في باب الوجود مختلفة. فمنهم من يقول ان للوجود (۱) مفهوماً وهو المعنى المصدري العام البديهي ، (۲) وحصصاً وهو ذلك المفهوم البديهي مضافاً الى مهية مهية على نحو يكون التقيد كالمعنى الحرفي داخلاً والقيد خارجاً، (۳) وافراداً خارجية وهو الوجودات الخاصة المتباينة عند المشائين ، والمتفاوتة بالتشكيك عند الفهلويين. وهؤلاء القائلون بثبوت الافراد الخارجية للوجود ، متواطياً أو مشككاً ، هم القائلون بأصالة الوجود.

ومنهم من يقول بمفهوم الوجود وحصصه وافراده ايضاً ، لكن يقول بان افراده ليست في الخارج ، وانما هي اعتبارية ، بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها ، لا لوجودها. فيكون عنده افراد الوجود غير المهية ، لكنه يقول بأن المحقق في الخارج هو المهية ، لا فرد الوجود. وهذا مذهب اللاهيجي.

ومنهم من يقول بانه ليس للوجود فرد أصلاً ، بل المحكي بالوجود ليس الا مفهومه وحصصه ، وانه ليس له فرد ، لا خارجاً ولا اعتباراً ، وان مصداق الوجود في الخارج هو المهية. وهذا هو مختار شيخ الاشراق... فانظر كيف يستدل على نفي مجموعية الوجود والاتصاف بنفي الفرد عنها وان مصداقهما نفس المهية. (آملی ۱۸۷)

نفي توهم ان يكون المهيئات ثابتات في العدم ۱۱-۸۷/۱۰

بناء على قول المحقق اللاهيجي يمكن تصحيح أصالة المهية بارادة نفي توهم ثبوتها

بلا جعل قبل جعل الوجود . فيكون المجعول هو الوجود بخلاف مذهب شيخ الاشراق ، اذ لا واقع للوجود حتى يقال بمجعوليته . وان الغرض من القول بأصالة المهية هو نفي ذلك التوهم وأن المقصود هو جعل الوجود ، اذ لا وجود على هذا القول الا نفس المهية . (آملی ۱۸۷-۱۸۸)

### نفس قوام الماهية ۱۶/۸۷

لو كان مصداق حمل الموجودية على ماهية إنما هو نفس تلك الماهية ، كما قاله ، حتى يتفرّع عليه استغنائها عن الجاعل ، لزم انقلاب الشئ عن الإمكان الذاتي الى الوجوب الذاتي . فإن الممكن ، اذا كان في ذاته مصداقاً لصدق الموجودية عليه ، لكان الوجود ذاتياً له ، فلم يكن ممكناً . (هیدجی ۱۳۸)

### مصحح حمل الوجود ۱۶/۸۷

لان الوجود نفس كون المهية وتحقيقها ، لا امر ينضم اليها . وآلا ، كان عرضاً فيها ، لا وجوداً لها . هذا خلف . فابه يشار اليها اشارة عقلية ، وتذوت به ، هو وجودها . فاستغنائها ، بحسب ذاتها ، عن الجاعل ، في قوة استغناء وجودها . والمستغنى الوجود واجب الوجود . هذا مراده رفع مقامه . وحاصل الايرادين ، كما نشير اليه ، انه اين الاستغناء من جهة ان الشئ فوق الجعل ، كما في الواجب تعالى ، من الاستغناء من جهة ان الشئ دون الجعل ، كما في المهية السرابية ؟ واذا قلنا : الممتنع ، بل العدم بما هو عدم ، لا يحتاج الى جاعل موجود ، فهل نصيره شيئاً متحصلاً ، أو موجوداً غنياً ؟ وأيضاً ، قوام المهية مصحح حمل نفسها ، لا حمل الموجود ، غايته مصحح حمل لا موجودة ولا معدومة ، بل مصحح سلب حمل الموجود وسلب حمل المعدوم ، كما قرر في تقديم السلب على الحيثية . فان الموجبة المعدولة ، تستدعي الوجود للموضوع ، ولا وجود في المرتبة . وفي الحقيقة ، عند تخلية المهية في لحاظ العقل ، كان مصحح حمل الموجود ، وجودها الذهني ، لا القوام . (سبزواری ۴۹)

لا يخفى ان هذا الكلام من السيد المحقق مبني على قوله بأصالة المهية في مرحلة التحقق . اذ على هذا القول ، نفس المهية بلا انضياغ شئ اليها من الجاعل هي المصحح لحمل الموجود عليها . فلو كانت مع ذلك مستغنية عن الجاعل ، وكانت مع قطع النظر عن جعلها مصداقاً

للموجود ، لخرجت عن الامكان ، وصارت واجباً ، اذ لامعنى للواجب الا ما كان بنفس ذاته موجوداً ، غير محتاج فى موجوديته الى الجاعل . (آملى ١٨٨)

يرد عليه ان استغناء المهية ١٩/٨٧

حاصله ان الواجب ما كان مستغنياً عن الجعل من جهة انه فوق المجعولية ، وانه بلاجعله موجود . والمهية مستغنية عن الجعل من جهة انها دون المجعولية ، وانا بعد جعلها غير متحققة .

ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على القول بأصالة الوجود واعتبارية المهية . فهو ، وإن كان حقاً لكنه مبنائى ، لا يرد على السيد المحقق على مبناه من أصالة المهية فى مرحلة التحقق . (آملى ١٨٨)

وايضاً كيف يكون نفس قوام المهية ٢١/٨٧

هذا الجواب ايضاً مبنى على اعتبارية المهية فى مرحلة التحقق ، وان موجوديتها بالوجود (آملى ١٨٨)

لزم الانقلاب ٢٢/٨٧

لانّ الممكن بعد صدور مهيته عن الجاعل ، اذا كان بحيث يكون مصداقاً لحمل الموجود عليها ، بلاملاحظة شئ آخر معه ، بل مع قطع النظر عن أى اعتبار كان سوى نفس ذاته ، لكان الوجود ذاتياً له . فيلزم الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الواجب الذاتى ... ولا يخفى ان هذا الذى ذكره من لزوم الانقلاب هو بعينه ماتقدم من الدليل على أصالة الوجود فى مرحلة التحقق ...

فيحصل ان مرجع استدلال السيد المحقق على أصالة المهية فى مرحلة الجعل هو الاستدلال على أصالتها فى مرحلة التحقق . و مرجع الجواب عنه هو اعتبارية المهية وأصالة الوجود فى مرحلة التحقق . وكلا الاستدلالتين حق . وان الاختلاف فى المبنى . ومنه يظهر اختلاف المسألتين . فان مسألة أصالة الوجود فى مرحلة التحقق صارت دليلاً على أصالته فى مرحلة الجعل ، وأصالة المهية فى مرحلة التحقق صارت دليلاً على أصالتها فى مرحلة

الجعل، وإن كان الحق هو أصالة الوجود في المرحلتين، مرحلة التحقق ومرحلة الجعل .  
(آملی ۱۸۸-۱۸۹)

وقد مشى المشاء نحو الباقي ۱/۸۸

وهو جعل الوجود وجعل الاتصاف، وهو صيرورة المهية موجودة. (آملی ۱۸۹)  
الى جانب مجعولية الوجود ۲-۱/۸۸

قالوا إن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول، وفستره المتأخرون منهم بالموجودية  
أى اتصاف ماهية المعلول بالوجود بمعنى الجعل المؤلف. (هیدجی ۱۳۸-۱۳۹)

ولعل هولاء ۲/۸۸

انما عبروا عن ذلك الامر البسيط بالاتصاف، لانه المنتزع منه للاتصاف،  
ومطابق الحمل، وقابل التحليل. (سبزواری ۴۹)

يحلله العقل الى موصوف وصفة ۳/۸۸

الموصوف هو الماهية والصفة هي الوجود .

اعلم أن الماهية من حيث الوجود تابعة لذات الوجود، لكن من حيث العقل يكون  
الوجود تابعا لها لكونه صفة لها في العقل والتصور. (هیدجی ۱۳۹)

ذلك الامر البسيط هو الوجود ۴-۳/۸۸

ذلك البسيط هو الوجود الذي وجود ونسبة، اذ الوجود الامكاني ليس الانفس  
الربط ومحض الفقر، لانه شيء له الربط والفقر. ولذا يعبر عن الوجودات الخاصة الامكانية  
بالوجود الرابط. وهو منشأ انتزاع المهية، فيحلله العقل الى موصوف، هو المهية، وصفة،  
هي الوجود، واتصاف، وهو صيرورة المهية موجودة. وكل ذلك في نشأة العقل. والا ففى  
الخارج ليس الوجود الذى هو عين الربط والفقر.

ومما ذكرنا يظهر ان المهية تابعة للوجود بحسب الخارج، لأنها منتزعة عنه، وان  
الوجود صفة تابعة لها في العقل. فالتابعة والمتبوعة بين المهية والوجود يتعاكسان خارجاً  
وذهناً. (آملی ۱۸۹-۱۹۰)



## وقس علیه الصحيح والباطل ۱۱/۸۸-۱۲

اذ علی کل من القولین الآخرين ، الاحتمالات اثنا عشر ایضاً . (سبزواری ۴۹)

جعل الوجود ۱/۹۰

أی جعلاً بسیطاً بالذات . (هیدجی ۱۳۹)

مهیة مجمولة بالعرض ۲/۹۰

أی ، مجمولة بعین جعل ذلك الوجود ، لا یجعل علی حدة ، كما انّھا موجودة بعین ذلك الوجود ، وجود الكلی الطبعی بعین وجود شخصه . فكما ان نصب الشاخص نصب ظله ، كذلك جعل الوجود الخاص جعل مهيته . مثال آخر ، جعل النوع جعل فصله وجنسه ، سبباً فی البسائط الخارجیة ، لان وجودها واحد بدلیل الحمل ، ومفاده الاتحاد فی الوجود . فكذا المهیة النوعیة مجمولة یجعل وجودها ، لا یجعل مستانف . وهذا ایضاً ممّا یرشدك الى القول المرضی ، حیث ان وحدة الجعل وتعددّه ، تدور علی وحدة الوجود الخاص وتعددّه ، لاعلی وحدة المهیة وتعددّها . ولو كانت المهیة مجمولة بالذات ، لتعدد الجعل بتعددّها . فان مهیة الفصل ، غیر مهیة الجنس . وکلتیهما غیر المهیة التامة النوعیة . واذا کفی الجعل الواحد للثلاثة بالبرهان ، واتفاق المحققین ، فاحدس ان المجمعول هو الوجود . فان مهياتها ، وان كانت ثلثا ، لكن لما كان وجودها واحداً ، كفاها الجعل الواحد المتعلق بالذات بذلك الوجود . (سبزواری ۴۹-۵۰)

هو اختیاری ۸/۹۰

وهو مجمولية الوجود بالذات بالجعل البسيط . (هیدجی ۱۳۹)

مع قطع النظر عن الوجودین ۹/۹۰

إشارة الى ردّ من زعم كالعلامة الدوّانی والمحقق الشریف أن لازم الماهیة عبارة عن لازم كلا الوجودین . وقد صرّح فی المنطق عند قسمته اللازم بان هذا القول ليس مرضياً عنده . (هیدجی ۱۳۹)

### والمهية بهذا الاعتبار اعتبارى بالاتفاق ١٠/٩٠

ان المهية من حيث هي امر اعتبارى عند الكل ، حتى القائلين بأصالتها. وانما القائل بأصالتها يقول بأصالتها بعد اكتسابها الحيثية المكتسبة من الجاعل .

ولذا اورد عليه بان تلك الحيثية المكتسبة: هل تزيد عليها شيئاً ام لا؟ فان زادت، فالزيادة هي الوجود، ولو سماها القائل بأصالة المهية بالحيثية المكتسبة ، اذ الخلاف ليس في اللفظ والتسمية. وان لم تزد عليها شيئاً ، وبقيت المهية بعد اكتسابها الحيثية من انها ليست الاهی، فلم تستحق حمل الوجودية عليها، أو خرجت عن حد الامكان الى الوجوب. وبالجملة ، فالمهية من حيث هي امر اعتبارى. (آملی ١٩٠-١٩١)

### يلزمها كذلك ١١/٩٠

أى بما هي هي. (هیدجی ١٣٩)

### اولى بالاعتبارية ١١/٩٠

لانه سبك اعتبارى من اعتبارى. فالامكان، مثلاً، الذى هو لازم المهية، من حيث هي، اولى بالاعتبارية منها. (سبزواری ٥٠)

### وهذا من قبيل قوله «انما يعرف...» ١٢/٩٠

إشارة الى مقاله علماء النحو من أن كلمة «ذو» لاتضاف الى مضمر، لأنها وضعت وصلة الى الوصف بأسماء الأجناس. وقد أضيفت اليه على سبيل الشذوذ، كقول الشاعر... إنما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه. (هیدجی ١٣٩)

### هاتان المقدمتان ١٤/٩٠

أى كل معلول لازم لعلته، والأخرى لازم لماهية اعتبارى.

وصورة القياس هكذا:

ماسوى الصادر الأول معلول للصادر الأول ، أى لماهيته، كما هو المفروض .

وكل معلول لازم لعلته .

فما سوى الصادر الأول لازم لعلته ، وهى ماهية الصادر الأول .

وكل ما هو لازم الماهية اعتبارى .

فينتج: ماسوى الصادر الأول اعتبارى . فهو المحذور . (هيدجى ١٣٩-١٤٠)

### فقى سوى المعلول الأول ١٤/٩٠

كل معلول لازم لعلته... فنقول: بناء على أصالة المهية فى مرحلة الجعل يكون المجعول نفس المهية وصرفها . والمهية من حيث هى أمر اعتبارى . فالصادر الأول ، وهو مهية العقل الأول ، أمر اعتبارى لازم لعلته ، أعنى وجود الحق . والصادر الثانى هو مهية العقل الثانى ، أيضاً أمر اعتبارى لازم لمهية العقل الأول التى كانت اعتبارية . وهكذا بقية الصوادر ولوازم عللها التى هى مهيئات اعتبارية ، سوى العقل الاول الذى كان لازماً لوجود الحق تعالى . فحينئذ ، لا يلزم فى العقل الاول محذور ، اذ هو اعتبارى لازم لأمر متأصل - وقد عرفت جواز لزوم الأمر الاعتبارى للأمر المتأصل - ولكن يلزم فيما سواه اعتبارية الكل وانتزاعيته ، لان الكل لازم مهية الصادر الاول ومعلوله ، إما بلا واسطة ، أو معها . فعلى القول بأصالة المهية فى مرحلة الجعل يلزم اعتبارية ماسوى المعلول الاول . وهو باطل . (آملى ١٩٢-١٩٣)

### حتم ولزم من قول الاشراقى ١٥/٩٠

إن الذى يلزمهم كون ماسوى الصادر الأول معلولاً له . وأما انتزاعيته فلا ، اذ ليست ماهية الصادر الأول بالاعتبار الذى ذكره علته لما سواه ، اذ الماهية بهذا الاعتبار لا يقتضى شيئاً . بل من حيث هى موجودة فى الخارج علة لما سواها . فهو معلول للوجود بالقياس الى علته . وكلام المصنّف لا يخلو عن مغالطة ، على أن كون الماهية اعتبارية معركة للآراء . (هيدجى ١٤٠)

### اذ المفروض ١٦/٩٠

اذ قد مرّ أن المتحقق ، اما الوجود واما المهية . واذا كان الوجود اعتبارياً عندهم ، فالمتحقق فى الواقع فى المعلول الاول ليس آلا مهية . وكل ما يعتبرون فيها ، من الانتساب والارتباط والانضمام ، خارجياً كان أو عقلياً ، يخرجها عن كونها نفسها ، وعن كون

المجعول هو نفس المهيّئة. فعلوله لازم نفس مهيّته. وهكذا في لازم اللازم، بالغاً ما بلغ.  
(سبزواری ۵۰)

### انسلاّب سنخيتها ۲۰/۹۰

والحال ان السنخية بين العلة والمعلول معتبرة. قال تعالى: «قل كلّ يعمل على شاكلته». وقال بعض العرفاء. «الاثر يشابه صفة موثره». فعلة الوجود وجود، وعلّة العدم عدم، وعلّة المهيّة مهيّة. وكذا في ناحية المعلول. فكيف يكون المهيّة؟ وهي حيثية لاتاني عن الوجود والعدم، اثر حقيقة الحقائق والوجوب الذاتي، بل اثره الوجود الذي هو حيثية طرد العدم والاباء عنه. كيف وحيثية الوجود كاشفة عن الوجوب؟ وأيضاً، المهيّة نقيصة، ومرجع النقايس، والوجود خير، فهو تعالى مصدر الخيرات، وجاعل الانوار بالذات. والخير بيديه، والشر ليس اليه. (سبزواری ۵۰-۵۱)

أى حتم ولزم انتفاء السنخية بين الماهيات وجاعلها، وهي معتبرة في كل معلول بالقياس الى علته. وإلاّ جاز أن يكون كل شيء علة كل شيء. (هیدجی ۱۴۰)

### کالفي للشيء ۲۰/۹۰

بدانکه معنی افاضت این است که، بخشش از دارای حقیقی بیاید، چنانکه از او چیزی نکاهد. ودر بازگشت چیزی برونفزیاید. پس نسبت معلول بعلة حقیقیه، نسبت نم ویم نشاید، بلکه فئی وشیء باید.

ای سایه مثال کاه بینش در پیش وجودت آفرینش

پس مہیات غواسق وظلماتند، ووجود منبسط سایه بلند پایہ اوست. «الم تر الى ربك كيف مدّ الظلّ». وهو الواحد الاحد الصمد «لم يلد ولم يولد». (سبزواری ۵۱)

### ظهر سابقاً ۲۲/۹۰

بقوله: والحق ماهيته انيته. (هیدجی ۱۴۰)

### ومعلول الوجود وجود ۲۲/۹۰-۲۳

«لا انّ المعلول، لما لم يكن مساوياً للعلّة، فضلاً عن كونه اعلی، كان البينونة

بينها بالكمال والنقص، بعد سنخيتها في الوجود. والنقص، لما كان عدمياً، كان من ذات العلول. وهذا مفاد الحديث الشريف عن اميرالمومنين وسيد الموحدين على عليه السلام: «توحيدہ تميزه عن خلقه، وحكم التميز بينونة صفة، لا بينونة عزلة»، فالبينونة عزلة هي التباين من جميع الوجوه. فلو لم يكن في المَجْعول شئ\*، من سنخ الجاعل، جاز استناد كل مباين الى مباين آخر، وحصول كل شئ\* عن كل شئ\* حتى العدم، بما هو عدم، عن الوجود، بما هو وجود، والعجز عن القدرة، والجهل من العلم، والظلمة من النور، بل العكس. ولو لم يكن سنخ الوجود والنور الذي في المَجْعول في جاعله، فم\* فيه حصل؟ ومن اين اليه وصل بعد ما كان فاقراً وفاقداً؟ (سبزوارى ٥١)

والانصاف حاله معلومة ٢٣/٩٠-٢٤

لكونه أمراً نسبياً انتزاعياً. (هيدجى ١٤٠)

بالارتباط الى الجاعل ٣/٩١

كما أن الحصص مرتبطة بالوجود المطلق، أى المفهوم العام، متقومة به، ولا تعقل الابه، كذلك الوجودات الخاصة الحقيقية متقومة بالوجود الحق المطلق ومرتبطة به، لا يكون تعقلها إلا به. (هيدجى ١٤٠)

بل يكون عين الارتباط ٣/٩١-٤

كما في الوجود الخاص الحقيقى، على ما سيجى\* انه عين الربط والتعلق والفقر، لا بالمعانى المصدرية. بل كل\* منها، في اصطلاح اهل الحكمة المتعالية، مرادف مع حصص مفهوم الوجود، في ارادة الوجود الخاص الذى هوحيثية طردالعدم المتقوم بوجود القيوم، تقوماً وجودياً، اتمّ واقوم، من تقوم المهية النوعية، بعلى قوامها. (سبزوارى ٥١-٥٢)

ان الوجودات الخاصة الامكانية مطلقاً، حقائقها هي عين الربط بمبدئها، لانها ذوات عرضها الربط حتى تكون هي في نفسها شيئاً وربطها بعلتها شيئاً آخر... بل انما هي متقومات بالربط بالعلة، لا بمعنى ان الربط بمبدئها جزء من ذاتها حتى تكون لذواتها جزء آخر غير الربط، لان ذواتها بسيطة لاجزاء لها، بل بمعنى ان ذواتها البسيطة نفس الربط بالمبدء

وعین حقیقته. فتكون هي في عالم الوجودية كالمعنى الحرفي في عالم المفهومية. فكما ان المعاني الحرفية غير مستقلة في عالم المفهوم، فكذلك الوجودات الخاصة الامكانية غير مستقلة في عالم الوجود. وبعبارة اوضح، سلب الربط عن الوجودات الخاصة عبارة عن سلب ذاتها عنها. (آملی ۱۹۳-۱۹۴)

#### ان الوجود رابط ۲/۹۴

بدء بقسمة الوجود لأن الموادّ كصفات للوجود الرابط عند الأكثر، وهو معنى حرفي يقع رابطة في الحملات الايجابية، مغاير للنسبة الحكيمة، فإنها في كل العقود بخلاف هذا الوجود، وغير الوجود المحمول بحسب السنج. والاشترك بينهما في مجرد اللفظ، كما حقق في موضعه. (هیدجی ۱۴۰)

#### رابط و رابطی ۲/۹۴

الوجود	}	الوجود النفسی (المحمولی)	}	الوجود الرابط
				لنفسه
				لغيره [وغيره] (الوجود الرابطی)

إن الوجود إما يكون في نفسه، وهو الوجود المحمول، ومفاد «كان» التامة، ويعبر عنه بثبوت الشيء\* [وبالوجود النفسی].

أو لا يكون في نفسه، وهو مفاد «كان» الناقصة؛ ويعبر عنه بثبوت الشيء\* للشيء، وبالوجود الرابط.

وما يكون في نفسه: إما يكون لنفسه، أو يكون لغيره. والآخر كوجود العرض و كوجود الصور الحالتة في محالها و كالنفوس المنطبعة. ويعبر عنه بالوجود الرابطی.

وما يكون لنفسه: إما يكون بنفسه، وهو وجود الواجب، أو يكون لغيره، كالجوهر.

ففي الواجب نفسيات ثلاث، أي وجوده في نفسه لا في غيره، لنفسه لا لغيره،

بنفسه لا لغيره.

وفى الجوهر نفسيتان ، أى وجوده فى نفسه لنفسه ، لكنه لا يكون بنفسه ، بل بغيره الذى هو علته .

وفى العرض نفسية واحدة ، أى وجوده فى نفسه ، لكنه ليس لنفسه ، بل لغيره ، بمعنى أن وجوده فى نفسه نعت لغيره — ولذا يعبر عنه بالوجود الناعتى — ولا يكون بنفسه ، بل بغيره الذى هو علته .

وفى الوجود الرابط النفسيات الثلاثة كلها مسلوبة . وهو أضعف مراتب الوجود .  
(آملى ١٩٥)

**أو يكون وجوداً لا فى نفسه ٦/٩٤**

فالنفسية ثلاثها مسلوبة عنه ، وهو اضعف مراتب الوجود ، كالمعنى الحرفى ، غير ملحوظ بالذات . وكما يتحقق فى الموجودات بالوجود النفسى ، يتحقق فى العدمى ، مثل « زيد اعمى وائى » ، بل فى الممتنعات ، مثل « شريك البارى محال » ، و« اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين » . (سبزوارى ٥٢)

**عين وجوده لغيره ١٦/٩٤**

مصادقاً وهويةً . فلا تغاير بينهما إلا بالاعتبار ، بخلاف الرابط ، فانه غير الوجود المحمول سنخاً . (هيدجى ١٤٠-١٤١)

**ثم النفسى قسمان ١٨/٩٤**

هذا ناظر الى التقسيم الذى اشار اليه فى المصراع الاول من جعل الرابطى مقابلاً للنفسى . وأما على ما قلنا ، فيصير الرابطى من أقسام النفسى . (آملى ١٩٥-١٩٦)

**كوجود الجوهر ١٨/٩٤**

هذا من باب تحقق الطبيعة بتحقيق فردما . فن المفارقات ، كالعقل الكلى ، ومن الماديات ، كالجسم . وذكر وجود العرض فى وجوده فى نفسه لغيره ، على سبيل التمثيل . فإنّ الصور الحالة والنفوس المنطبعة ، وجودها رابطى . بل يستعمل الوجود الرابطى فى وجود العقل الفعّال للنفوس وفى غير ذلك . (سبزوارى ٥٢)

أى وجود بعض الجواهر، كالمفارقات العقلية، وان كان بعضه الآخر رابطياً، كوجود الصور. ولا منافاة بين ان يكون وجود الصور رابطياً وبين ان يقال: يكون وجود الجواهر فى نفسه لنفسه؛ لكفاية تحقق فرد ما فى تحقق الطبيعة. فكون وجود المفارقات من الجواهر فى نفسه لنفسه كاف فى صحة ان يقال: طبيعة الجواهر كذلك. (آسلى ۱۹۶)

### لاينافى ماحقق ۲/۹۵

وأيضاً، المراد بالغير، فى وجود فى نفسه لغيره، وفى وجود فى نفسه لنفسه لغيره، هو القابل. فهذه النفسية للوجود، لاينا فى كونه رابطاً، بالنسبة الى الفاعل القيوم تعالى. (سبزواری ۵۲)

### لان ماذكرهينا ۳/۹۵

أى ماذكر فى المقام من جعل الجواهر موجوداً فى نفسه لنفسه والعرض موجوداً فى نفسه لغيره، باعتبار مقايسة وجود العرض بالنسبة الى الجواهر. وما حقق فى موضعه من كون وجود الممكنات كلها، من جواهرها واعراضها، روابط محضة لا نفسية لها اصلاً... إنما هو باعتبار مقايستها بالنسبة الى مبدئها. (آسلى ۱۹۶)

### والا فالكل روابط صرفة ۳/۹۵

هينها، مشربان: احدهما ان وجود الممكنات رابطى، لان وجود المعلول فى نفسه هو وجوده لعلته. وقد قلنا ان الرابطى غير منحصر فى وجود المقبول للقابل، فيقال ان وجودات الممكنات لفاعلها القيوم تعالى، كوجودات الاعراض لموضوعاتها، فى عدم استقلالها، حيث ان وجودات الاعراض فى انفسها عين وجوداتها لموضوعاتها. وما وقع فى تمثيلات العرفاء، من البحر والامواج والجب، يرمى الى هذا، وان كان مجال التمثيل ضيقاً. وثانيهما ان وجودها رابط صرف، وفقر محض الى القيوم تعالى، كالمعنى الحرفى، فانه غير مستقل بالمفهومية، والوجود الخاص غير مستقل فى الموجودية. ولذا، اذا قلنا للوجود الفعلى انه اضافة، اردفناها بالاشراقية، تمييزاً عن الاضافات المفهومية والمقولية. فكما ان الروابط والنسب بين شيئين، كذلك الاضافة الاشراقية التى هى الوجود المضاف



الى الممكنات ، بين الاحدية الصرفة والمهيات الاعتبارية . فكل وجود من الجهة الوجودية حرف وكلمة من الله ، الا ان الحروف منها عاليات ، ومنها نازلات كما قيل :  
كنا حروفاً عاليات لم نقل      متعلقات فى ذرى اعلى القل

وهذا مشرب اعذب واحلى ، اذ على الاول ، يثبت لوجود الممكن نفسية ، اذ الوجود الرابطى من اقسام الوجود فى نفسه ، بخلاف الرابط والعرض ، له نفسية . الا ترى كونه خلوا عن جميع الموضوعات ، فى نظر العقل ، كما يشير العقل الى البياض ، مع عزل النظر عن موضوعاته . والوجود الفاقر بدون القيوم تعالى لاشئ محض . « يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله ، والله هو الغنى » . وقد قرر فى علم المعانى ان المسند المعرف باللام ، مقصور على المسند اليه ، مع تاكيد الحكمين بالجملة الاسمية وضمير الفصل . (سبزواري ٥٢-٥٣)

#### وتماثيل ٤/٩٥

قال الله تعالى : « ماهذه التماثيل التى انتم لها عاكفون ؟ » . والتماثل هنا النقش الذى لاحقيقة له . (سبزواري ٥٣)

#### الوجود مطلقاً ٥/٩٥

أى سواء كان وجوداً رابطاً أو محمولاً ، كما فى التجريد حيث يقول [الطوسى] :  
« واذا حمل الوجود أو جعل رابطة ، تثبت مواد ثلاث ، خلافاً للاكثرين الذين خصصوا الجهات بالوجود الرابط » .

ولعل تصريح المصنف بالاطلاق مبنى على ما اختاره من عدم وجود الرابط فى قضية محمولها الوجود المطلق ... اذ على مختاره من كون قضية « الانسان موجود » ثنائية لا رابطة لها أصلاً ، تكون المواد كميّات لنفس المحمول الذى هو الوجود المطلق ، فى مثل « الانسان معدوم » ، اذ لا وجود رابط فيها حتى يكون المواد كيفاً له . وفى القضية الثلاثية التى مفادها الهلية المركبة ومحمولها الوجود المقيد ، مثل « الانسان كاتب » يتحقق الربط ، ويكون الربط المتحقق فيها متكيّفاً بكيفية من هذه الكيفيات . فتكون المواد كيفاً للوجود الرابط فيها اذ لا وجود محمول فيها ، لعدم كون المحمول هو الوجود المطلق . وعلى ما قلنا

من تحقق الوجود الرابط فی کل قضیة ، سواء كان محمولها الوجود المطلق أو المقید ، ینبغی ان یقال بكون المواد کيفاً للوجود الرابط مطلقاً ، سواء كان المحمول فی القضیة هو الوجود المطلق ، مثل «الانسان موجود» أو الوجود المقید ، مثل «الانسان كاتب» . (آملی ۲۰۰)

#### الی انها فی الخارج مواد ۶/۹۵

«المادة» هی کیفیة نسبة المحمول الی الموضوع ، اذا اعتبرت من حیث هی فی نفس الأمر [أی من حیث نفسها] . و «الجهة» هی تلك کیفیة من حیث انها حصلت فی التعقل والتلفظ ...

والجهة قد تطابق المادة ، مثل «زید موجود بالامكان» ، وقد تخالفها ، مثل «زید موجود بالوجوب» . فتكون القضیة حینئذ کاذبة . (آملی ۲۰۲)

#### غنیة عن الحدود ۸/۹۵

والحق ان الحكم بانها بديهیة ، بدیهیة ایضاً ، كالوجود ، وان احتاج الی منبیه ، مثل ان یلاحظ ان الصبیان ، مثلاً ، لا یتوقفون فی معرفة وجوب الزوجیة للاربعة ، وامتناع الفردیة لها ، وامكان حصول الحركة لزید . (سبزواری ۵۳)

#### تعريفات دوریة ۹/۹۵

كون هذه التعاريف دوریة من جهة أخذ الامتناع - وهو الحال - فی تعريف الواجب والممكن ، وأخذ الامكان أو الواجب فی تعريف الممتنع . (آملی ۲۰۲)

#### وغير ذلك ۱۱/۹۵

وذلك كتعريفهم الوجوب بامتناع الانفكاك ، ثم الامتناع بعدم الامكان ، ثم الامكان بعدم الوجوب ، ونحو ذلك . (هیدجی ۱۴۱)

#### أی وجود الجهات التي هی کیفیات النسب ۲/۹۶

فيه اشارة الی دلیل آخر علی اعتباریةا . فانها صفات للنسب التي هی اعتباریة ، حیث انها وثاقها وضعفها ، ففيها سبک اعتبار من اعتبار ، فتكون اوغل فی الاعتباریة . و اشارة ایضاً الی خروج الوجوب الحقیقی الذی هو عین ذات الواجب تعالی عنها . وسیرجع آخر

الكلام الى الاول . (سبزواری ٥٣)

اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية العينية محال ٤/٩٦-٥

هو محال للزوم كون الصفة أقوى من الموصوف مع انها تابعة له فيجب ان تكون أضعف. ولا يخفى ان تمامية هذا الدليل متوقفة على كون كل من الوجوب والامكان والامتناع مفهوماً واحداً يضاف الى الوجود تارةً والى العدم أخرى، حتى يقال من جهة إضافته الى العدم: يجب ان يكون اعتبارياً ولو فيما اذا أضيف الى الوجود. (آملی ٢٠٣)

فاتصاف مهيئاتها بوجودها ٧/٩٦

لا يخفى ان هذا البرهان يتم في ابطال كون مجموع الثلاثة متأصلاً بوجوداً في الخارج، لا البعض دون البعض . لان التسلسل ممنوع معه، اذ يجوز حينئذ ان يكون الوجوب مثلاً عينياً والامكان اعتبارياً، ويكون اتصاف مهية الوجوب بالوجود بالامكان، فلا يلزم التسلسل. (آملی ٢٠٤)

لزم من عدمية المجموع ١١/٩٦

دفع لما قد يتوهم من عدم تعلق قولنا: «امكانه لا...». مثلاً، بعدمية الوجوب بان يقال اولاً: مجموع المحذورات لعدمية مجموع الاثنين على التوزيع، الارتفاع النقيضين، فيتعلق بهما. او يقال: كل من الثلاثة يجري في مجموع الاثنين، بلا اختصاص، لكل بواحد. ففي عدمية الوجوب، يقال: وجوبه لا كان لا وجوب له؛ وفي عدمية الامكان يقال: الممكن امكانه ينحسم. (سبزواری ٥٣-٥٤)

عدمية المجموع ١١/٩٦

أى الامكان والوجوب. (هيدجی ١٤١)

يعنى يلزم من عدمية الوجوب والامكان مجموع المحذورات الثلاثة . لكن الاول منها، وهو لزوم كون الامكان عين اللامكان، يترتب على عدمية الامكان، والأخير، اعنى انقطاع الوجوب عن الواجب، يترتب على عدمية الوجوب. والثاني، اعنى ارتفاع النقيضين يترتب على عدمية كل واحد من الوجوب والامكان. فصار المجموع مترتباً على المجموع،

وان لم یترتب الجمیع علی کل واحد واحد. (آملی ۲۰۴)

أوكل واحد من الثلاثة ۱۱/۹۶-۱۲

یعنی المحذور الاول ليس منحصرأ بصيرورة امکان الممكن عين لا امکان له. بل ذکر هذا من باب المثال. والا فلو كان الوجوب ايضاً عدمياً، يلزم ان يكون وجوبه عين لا وجوب له. ولذا المحذور الأخير، اعني انحسام الوجوب عن الواجب ايضاً ليس محذوراً مختصاً بعدمية الوجوب بل يكون ذكره من باب المثال. والا فلو كان الامكان ايضاً عدمياً، لزم انحسامه عن الممكن. (آملی ۲۰۴)

على سبيل التمثيل ۱۲/۹۶

اذ كل من المحذورات المذكورة مشتركة فيه الوجوب والامكان. (هیدجی ۱۴۲)

اذ لا ميز في الأعدام ۱۳/۹۶-۱۴

حاصل تقرير هذا الدليل: انه لو لم يكن الامكان ثابتاً، لكان منفياً لعدم الواسطة بين الثابت والمتنفي. ولو كان منفياً، لم يكن فرق بين نفي الامكان وبين الامكان، لان الأعدام غير متمايزة. ولولم يكن فرق بين الامكان وبين نفيه، يلزم ان لا يكون الممكن ممكناً. وهو خلف، لان المفروض ان الممكن ممكن. (آملی ۲۰۵)

وجه البطلان ۱۴/۹۶

تقريره أنا لانسلم الملازمة. فإن الفرق بين نفي الإمكان والإمكان على تقدير كونه منفيّاً ثابت. فإن الإمكان على هذا التقدير هو الإمكان العدمي ونفي الإمكان هو نفي ذلك الامكان العدمي. و فرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي ضرورة أن الشيء ورفعه متناقضان، سواء كان الشيء عدمياً أو وجودياً. فهما متمايزان قطعاً. (هیدجی ۱۴۲)

والشيء مطلقاً ۱۵/۹۶

عدمياً كان أم وجودياً. (هیدجی ۱۴۲)

انه رفع النقيضين ۱۷/۹۶

ان كون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما، كما ان كونها وجوديين معنى اجتماعهما

بل المعتبر فى التقيضين كون احدهما وجودياً والآخر عديمياً.

أما كون اللاوجوب واللامكان عديمين فلوجهين. احدهما: من جهة صدقها على الممتنع ، بل على المعدوم مطلقاً ولولم يكن ممتنعاً. وذلك لظهور انه ليس لشيء من الممتنع والممكن المعدوم وجوب ولا امكان... ثانيهما ان العدم ، اعنى حرف السلب ، أخذ جزء من مفهوم اللاوجوب واللامكان . وما جزئه معدوم فهو معدوم. (آملى ٢٠٥-٢٠٦)

النقض بالعمى واللاعوى ١٩/٩٦

وكذا الامتناع واللامتناع. (آملى ٢٠٦)

فى المفردات ٢٠/٩٦

اذ الصدق والحمل شان المفهوم المحمول. وأما مجموع القضية ، فلا. (سبزوارى ٥٤) ارتفاع التقيضين فى المفردات هو بعدم صدقها معاً على شيء ، مثل ما اذا لم يصدق على شيء انه حجر ولا حجر... وأما فى القضايا فمعنى ارتفاع التقيضين فيها عدم صدقها فى نفسها .

والسرفى ذلك ، كما ذكره فى الحاشية ، ان الصدق والحمل شأن المفهوم المحمول ، وأما مجموع القضية ، فلا حمل فيها .

وبالجملة فالوجوب واللاوجوب من جهة عدم صدقها معاً على شيء نقيضان، ولو كانا معاً عديمين.

وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين ، فالمراد به ، على تقدير تسليمه ، ما يكون السلب داخلاً فى مفهومه ، مثل اللاوجوب مثلاً ، لاما يكون معدوماً ، مثل الوجوب والامكان. (آملى ٢٠٦-٢٠٧)

ان لا يكون الواجب واجباً ٢/٩٧

ولا الممكن ممكناً إلا عند فرض العقل واعتباره وصنى الوجوب والامكان، اذ لا تحقق للعدميات فى أنفسها .

لكن الواجب واجب وإن لم يعتبره العقل ، بل ولو فرض عدم العقول كلها .  
(هیدجی ١٤٢)

النقض بالامتناع بل بالشيئية ٣/٩٧-٤

مع اعتراف الخصم باعتباريتهما وكونهما عدميين. (هیدجی ١٤٢)  
فان الامتناع والشيئية اعتباريان عند الكل ، مع إجراء هذا الدليل فيهما بأن يقال :  
لو كان إمتناع الممتنع أوشيئية الشيء اعتبارياً ، لزم أن لا يكون الممتنع ممتنعاً ، ولا الشيء شيئاً  
إلا عند اعتبار العقل ؛ واللازم باطل للقطع بكون الممتنع ممتنعاً والشيء شيئاً ، سواء وجد  
العقل ام لا ، وسواء اعتبرهما ام لا . وإنما أتى بالشيئية بكلمة « بل » الإضرابية ، لأنها صفة  
للموجود ، فيكون الإشكال في اعتباريتها أجلى وأظهر. (آملی ٢٠٧)  
والحلّ بأن اتصاف ٤/٩٧

تقريره: لو سلمنا أن ذات الواجب متّصف بالوجوب ولو لم يكن عقل ، إلا أن  
اتّصاف الذات بصفة في الخارج لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه . الا ترى أن قولنا « زيد  
أعمى » في الخارج صادق ، وليس العمى موجوداً فيه . فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب  
والإمكان أمراً عدمياً أن لا يكون شيء موصوفاً بها في نفس الأمر .  
واعلم ان اتّصاف شيء بصفة في الخارج يقتضي أحد الأمرين: إما وجود مبدء تلك  
الصفة فيه ، أو كونه بحيث يصحّ للعقل أن ينتزع ذلك المبدء منه . وكون الأمور الاعتبارية  
في نفس الأمر أن لها منشأ انتزاع في الوجود ، بخلاف الاعتباريات المحضة والوهيات الصرفة .  
(هیدجی ١٤٣)

لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه ٤/٩٧

لانّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، لافرع ثبوت الثابت. (سبزواری ٥٤)

الوجوب الذي هو كيف النسبة ٥/٩٧

أى كيف النسبة الاعتبارية...

[يجب ان لا يخلط] بين الوجوب الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى المعبر

عنه بتأكد الوجود وشدته وكونه فوق مالا يتناهى عدة وشدة ومدة، وبين الواجب الاعتبارى الذى هو كيف النسبة .

والقطع بان الواجب واجب، سواء وجد العقل ام لا، اعتبر وجوبه على تقدير وجوده أم لا، انما هو بالنسبة الى الاول، لا الأخير. التحقيق فى الأخير ان الواجب كاخواته من الامكان والامتناع، لكونه كيفاً للنسبة بما هى معنى حرفى آلى، يكون كالمتنصف به آلياً حرفياً، آلة لملاحظة الموضوع، لا قوام له بنفسه كموصوفه الذى هو النسبة بين الموضوع والمحمول .  
(آملى ٢٠٨)

كيف النسبة ٥/٩٧

بين الموضوع والمحمول، لا فى الوجوب الحقيقى الذى هو عين ذات الواجب تعالى المعبر عنه بتأكد الوجود وقوته. (هيدجى ١٤٣)

كل واحد من الوجوب والامكان والامتناع ٢/٩٨

ان الوجوب بالذات هو كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه بنفسه، بمعنى انه اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره، يكون بحيث يجب له الوجود.

والامتناع بالذات هو كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه بنفسه، بمعنى انه اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره، يكون بحيث يجب له العدم.

والامكان الذاتى هو كون الشئ فى نفسه بنفسه بحيث لا يكون له الوجود ضرورياً، ولا العدم ضرورياً، ولا اقتضاء له فى ذاته لشيء منها. فان صار موجوداً، لاحالة يكون بالغير، وهو وجود علة وجوده. وان صار معدوماً، فلا محالة يكون عدمه بالغير، وهو عدم علة وجوده، لا وجود علة عدمه، اذ العدم لا يستند الى علة موجودة، بل الى عدم علة الوجود .

(آملى ٢١٢-٢١٣)

والغير أى وبالغير ٣/٩٨

الوجوب بالغير هو كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه باعطاء الغير اياه الوجود. والامتناع بالغير هو كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه لانبفسه، بل من ناحية عدم

علة وجوده. (آملی ٢١٣)

الوجوب بالقياس الى الغير ٤/٩٨

هو كون الشيء ضروري الوجود ، لامن حيث هو له في نفسه ، بل من حيث هو أنه اعتبار في الشيء بحسب مايلاييم حال الغير عندما يلاحظه مقيساً اليه. (هيدجی ١٤٣)

يتقلب الى الأخرى ٧-٦/٩٨

وذلك لامتناع ان يزول ما بحسب الذات الا ان يصير الذات غير الذات ، وهو محال. ولذا قالوا ان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف. (آملی ٢٠٨)

على سبيل الانفصال الحقيقي ٩/٩٨

هي المساواة بالقسمة الحقيقية التي لا يمكن اجتماع أقسامها لا في الصدق - في مقابل مانعة الخلو التي يجتمع أقسامها في الصدق ، وان لم يجتمع في الكذب - ولا في الكذب - في مقابل مانعة الجمع التي تجتمع أقسامها في الكذب ، وان لم يجتمع في الصدق ... وانما كانت القسمة الى الثلاثة حقيقية لان كل مفهوم ، اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره ، فإما يكون بحيث يجب له الوجود أو لا يجب . وما لا يجب له الوجود ، فإما يكون بحيث يمتنع له الوجود أو لا . فالاول هو الواجب بالذات ، والثاني هو الممتنع بالذات ، والثالث هو الممكن بالذات. (آملی ٢٠٨ - ٢٠٩)

كمجموع هذه الأمثلة ١٢/٩٨

صيغة الجمع باعتبار ان المضامين ، كما يأتي ، موضوع المثالين. (سبزواری ٥٤) إنما قال هذه الأمثلة بلفظ الجمع مع انه لم يذكر الا مثالين ، وهما المتضايقان والمفروض واجبين ، لأن الأول منهما مثال للواجب بالقياس الى الغير وللممتنع بالقياس الى الغير . فهو من هذه الجهة مثالان . ومع المفروض واجبين تصير أمثلة .

ومعنى كون المجموع مثلاً للمجموع نقي توهم كون كل واحد مثلاً للمجموع ، حتى يقال بأن المفروض واجبين كيف يصير مثلاً للواجب أو الممتنع بالقياس الى الغير ، وإيضاح أن كل واحد من هذه الأمثلة مثال لكل واحد من الامكان والواجب والامتناع



بالقياس الى الغير . ويكون المجموع مثلاً للمجموع فى ضمن كل واحدة لكل واحد.  
(آملى ٢١١-٢١٢)

### وبالجملة المتضايغان وضعاً ورفعاً وجمعاً ١٤/٩٨

لما قال قبل هذه الجملة: المتضايغان باعتبار وجودهما مثال للواجب بالقياس الى الغير، وباعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير، وبقي حالهما باعتبار عدمهما، حيث أنه بهذا الاعتبار ايضاً يصيران مثلاً للواجب بالقياس الى الغير، ولم تكن العبارة المتقدمة دالة عليه، أردفها بقوله «وبالجملة ...» حتى يفيد ان المتضايغين باعتبار وجودهما وعدمهما معاً مثال للواجب بالقياس الى الغير، وباعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير.

فقوله «وضعاً» بمعنى وجودهما معاً، وقوله «رفعاً» بمعنى عدمهما معاً، وقوله «جمعاً» بمعنى وجود أحدهما وعدم الآخر. (آملى ٢١٢)

### الوجوب بالقياس ١٥/٩٨

الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشئ بالنظر الى وجود الغير. يعنى اذا كان الغير موجوداً، لابد من ان يكون هذا الشئ موجوداً؛ سواء (١) كان ذاك الغير مقتضياً لوجود هذا الشئ، كما فى العلة والمعلول. فالمعلول ضرورى الوجود بالقياس الى علته ضرورة ناشية من اقتضاء العلة وجوده. او (٢) كان من جهة احتياج ذاك الغير اليه احتياجاً ذاتياً، بحيث لولا ذاك الشئ لم يكن ذاك الغير موجوداً، كما فى المعلول والعلّة. فالعلة ضرورية الوجود بالقياس الى معلولها ضرورة ناشية من حاجة المعلول اليها حاجة ذاتية. او (٣) كان باستدعاء من الطرفين، بلاقتضاء لأحدهما بالنسبة الى الآخر ولا حاجة ذاتية له اليه، كما فى معلولى علة ثالثة. فانه ليس ولا واحد منهما مقتضياً لوجود الآخر ولا محتاجاً اليه، ولكن يكون كل عند وجود الآخر ضرورى الوجود، لان وجود كل واجب ضرورى بالقياس الى علته، ووجود الآخر ضرورى بالقياس الى تلك العلة التى هى علة له ايضاً. فيكون ضرورياً بالقياس الى شريكه فى المعلولية بالنسبة الى تلك العلة. والمتضايغان

ایضاً من هذا القبيل، بل هو هو. فمن مجموع حاجة المعلول الى العلة واقتضاء العلة وجود المعلول ومطلق استدعاء أحدهما للآخر يعبر بالاستدعاء بالمعنى الأعم. (آملی ۲۱۳)

سواء كان باقتضاء ذاتی ۱۷/۹۸

فالعلة، لتمايئتها، لا يمكن من عدم المعلول، ويقتضى ضرورة وجوده. والمعلول، لفقره الوجودی الذاتي والصفی والفعلی، يستدعی وجوب وجود علته، كما فی القدس «ياموسی» انا بذلك اللازم». (سبزواری ۵۴)

كما فی الوجوب بالقياس المتحقق فی المعلول ۱۷/۹۸-۱۸

فالمعلول واجب بالعلة وبالقياس اليها جميعاً، بخلاف العلة، فإنها واجبة بالقياس الى المعلول، لابه. (هیدجی ۱۴۳)

فالعلة تأتي ذاتها إلا ان يكون للمعلول ضرورة الوجود إباءً ناشياً عن اقتضاءها وجود المعلول اقتضاءً ذاتياً. (آملی ۲۱۴)

كما فی الوجوب بالقياس المتحقق فی العلة ۱۸/۹۸

فالمعلول يأتي ذاته إلا ان تكون للعلة ضرورة الوجود إباءً ناشياً عن فقره الى وجودها فقراً ذاتياً. (آملی ۲۱۴)

اذ لاهلية بين المتضايين ۲۰/۹۸-۲۱

لان العلية تستدعي تقدم العلة على المعلول، وهو يصادم التكافؤ. والمتضايان متكافئان تحقّقاً وتعقّلاً. (سبزواری ۵۴)

لأن العلية تستدعي التقدم والتأخر، أي تقدم العلة وتأخر المعلول، وهو يصادم التكافؤ، والمتضايان متكافئان. (آملی ۲۱۵)

فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذاتي والغيري وينفرد عنهما ۲۱/۹۸

الوجوب بالقياس الى الغير... يجتمع مع الوجوب الذاتي تارةً، مثل الواجب تعالى، فانه واجب بالذات وواجب بالقياس الى وجود معلولاته.

ويجتمع مع الوجوب بالغير تارةً أخرى، مثل معلولات الواجب تعالى، فلئها

واجبة بالغير وواجبة بالقياس الى الغير .

وينفرد عنها ثالثة<sup>٢</sup>، كما فى المتضايفين، حيث كل واحد منهما ليس واجباً بالذات...  
وليس كل واحد واجباً بالآخر لعدم العلية بينهما . (آملى ٢١٥)

وينفرد عنهما ايضاً ٢١/٩٨

يفترق الوجوب ، بالقياس الى الغير، عن الوجوب بالغير افتراقاً جلياً بهذا. ويفترقان خفياً، بأن الاول حال اضافى للشيء<sup>٣</sup>، بالقياس الى غيره، والثانى حال ذاتى له، وان جاء من غيره . (سبزوارى ٥٤)

الامتناع بالقياس ١/٩٩

هو ضرورة عدم الشيء<sup>٤</sup> بالقياس الى الغير بحسب الاستدعاء المطلق المجتمع مع الاقتضاء تارة، ومع الحاجة أخرى، ومنفكاً عنها معاً ثالثة :

كامتناع عدم العلة عند وجود المعلول؛ فعلم العلة عند وجود المعلول ممتنع بالضرورة امتناعاً ناشياً من استدعاء المعلول وجودها بحسب الحاجة .

وكامتناع عدم المعلول عند وجود العلة امتناعاً ناشياً من استدعاء العلة وجوده بحسب الاقتضاء .

وكامتناع وجود أحد المتضايفين عند عدم الآخر، أو امتناع عدمه عند وجود الآخر، فإنه ناش من صرف استدعاء وجود كل منهما وجود الآخر، بلا اقتضاء ولا حاجة .

(آملى ٢١٤)

كما فى وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة ٢/٩٩

يرجع الى ان العلة تأبى ذاتها إلا ان يكون للمعلول ضرورة عدمه عند عدمها إباء<sup>٥</sup> ناشياً عن اقتضائها الذاتى وجوده عند وجودها . (آملى ٢١٦)

وعدمه بالنسبة الى وجودها ٣-٢/٩٩

يرجع الى ان المعلول أبى ذاته عن عدم العلة عند وجوده إباء<sup>٦</sup> ناشياً عن فقره اليها .  
(آملى ٢١٦)

و كما فی وجود أحد المتضایفین ۳/۹۹

یرجع الی إباء کل واحد منها من الوجود عند عدم الآخر إباءً ناشیاً عن استدعاء کل وجود الآخر عند وجوده استدعاءً مجرداً عن الاقتضاء والحاجة. (آملی ۲۱۶)

وهو ایضاً کسابقه فی العموم ۴/۹۹

فالامتناع بالقیاس الی الغير یجتمع مع الامتناع الذاتی، وذلك کعدم الواجب، فانه ممتنع بالذات وممتنع بالقیاس الی وجود معلولاته، ومع الامتناع بالغير، وذلك مثل عدم المعلول عند وجود علته، فانه ممتنع بالغير وبالقیاس الی الغير ایضاً. وینفرد عنهما معاً، وذلك كما فی عدم أحد المتضایفین عند وجود الآخر، فانه ممتنع بالقیاس الیه، ولكنه لا یكون ممتنعاً ذاتیاً ولا ممتنعاً بوجود الآخر. (آملی ۲۱۶)

علاقة طبیعیة ۷/۹۹

کنطق الانسان ونطق الحمار. (هیدجی ۱۴۴)

اذلا علاقة لزومية ۸/۹۹-۹

كما قالوا إن الواجبین، لو فرضنا، لم یكونا متلازمین، بل متصاحبین بحسب الاتفاق. (هیدجی ۱۴۴)

والا لم یكونا أو احدهما واجباً ۹/۹۹

العلاقة الزومية بین شئیین إنما تتحقق اذا كانت بینهما العلية والمعلولية أو بالاشتراك فی المعلولية بالنسبة الی ثالث.

فعلى الأول، یجب ان یكون المعلول منها ممكناً. وعلى الآخر، یجب معلولية كليهما. (آملی ۲۱۷)

فی مسألة نفی الاجزاء عن الواجب تعالى' و غيرها ۱۰/۹۹-۱۱

فیقال: لو كان للواجب اجزاء، فهي امّا ممکنات، فیلزم حاجته الی الجزء، بل الی الممكن، و امّا واجبات، فلا علاقة بینها، اذ بینها الصحابة الاتفاقية، لا الرابطة العلیة، اذ صادمها الوجوب الذاتی. وهذا خلف، حیث فرض الواجب الواحد مرکباً، وظهر اثنان

كل منها بسيط. واما غير هذه المسألة ، مثل مايقول الشيخ الاشراقى ، فى برهان نفي المهية عن الواجب تعالى ، انه، لو كان له مهية، وكل مهية لاتمنع الكثرة الافرادية، فكلها واجبة، لو وجبت تلك المهية، وممكنة، لو امكنت، وممتنعة، لو امتنعت. والاخير ان ظاهر البطلان ، وعلى الاول لزم واجبات غير متناهية. فبعضهم فهم من كلامه الزام التسلسل، واعترض بان بطلان التسلسل مشروط بالترتب، والواجبات لاترتب بينها ، اذ لايمكن العلية فيها، فيبينها الامكان بالقياس. (سبزوارى ٥٤ - ٥٥)

### نفي الأجزاء عن الواجب ١١/٩٩

بأن يقال: ليس واجب الوجود مركباً من الأجزاء، لأنه لو كان له أجزاء، فأجزائه لاتخلو إما ان تكون ممكنات الوجود، أو تكون واجبات الوجود .  
فعلى الأول، يلزم إمكان الواجب المركب منها لاحتياجه الى اجزائه ضرورة احتياج كل مركب الى الأجزاء...

وعلى الثانى، فلايخلو إما ان يكون بين تلك الواجبات التى فرضت اجزاء للواجب المركب منها ارتباط وعلاقة، مثل العلاقة التى بين الجنس والفصل، لكون الفصل علة محصلة للجنس، أو العلاقة التى بين الهوى والصورة؛ او لا. بل تكون بينها المصاحبة الانفاقية. لكن الأول مستحيل، لمكان امتناع العلاقة اللزومية بين الواجبات لامكان كل بالقياس الى الآخر. والثانى مستلزم لنفي التركيب، ويكون مآل تركيب الواجب من أجزاء واجبة تحقق واجبات بسيطة متعددة بلا تركيب بينها، وهو خلف. (آملى ٢١٧-٢١٨)

### بعضها باصل الموضوع ١/١٠٠

كذكر معانى الامكان . وانما تعلقت باصل الامكان، لان ذاتى الشئ ليس من اللواحق. انما اللواحق عرضياته. (سبزوارى ٥٥)

### بتحليل من العقل وقع ٣/١٠٠

فيكون الامكان من المعقولات الثانية الحكمية التى ظرف عروضها فى العقل، وظرف اتصافها فى الخارج .

ولایخفی ان البحث عن كون الامكان من المعقولات الثانية وانه يعرض المهیة من حيث هی بحث عن لواحقه. (آملی ۲۱۹)

بسلب الضرورتین ۵/۱۰۰

أی الضرورة السابقة على الوجود، بمقتضى الشئ ما لم يجب لم يوجد؛ والضرورة اللاحقة عن الوجود المعبر عنها بالضرورة بشرط المحمول. (آملی ۲۲۰)

وقدیراد منه ۹/۱۰۰

استیفاء معانی الامكان، انتها سبعة: العام، والخاص، والاخص، والاستقبالی، والاستعدادی، والوقوعی، والفقر. ولم نذكر الثلاثة الاخيرة هنا، اذ المقصود ذكر الجهات وهی ليست بجهات، آلا الوقوعی ببعض معانيه. فالاستعدادی يكون محمولاً، والامكان بمعنى الفقر والتعلق عين الوجود المحدود. على ان الاستعدادی - لمخالفته بالموضوع للذاتی، حيث ان موضوعه المادة، ولكثرة دورانه على السنتهم، وانه ليس اعتبارياً كالذاتی - لا تق بان عقدنا له غرراً على حده.

ثم ان الخاص يفسر بتفسيرات ثلاثة: سلب الضرورتین، وتساوی الطرفين، وجواز الطرفين، والاول احق، والثانی حقیق، بناء على بطلان الاولیة، والثالث جایز، سیما على جوازها. (سبزواری ۵۵)

وهو عام ۱۰/۱۰۰

لانه أعم من الامكان الخاص، لانه یجتمع معه تارة ومع الوجوب الذاتی أخرى، ومع الامتناع الذاتی ثالثة لانه عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف المخالف. (آملی ۲۲۱)

عامی ۱۰/۱۰۰

لان العامة من الناس ایضاً يفهمون من الامكان هذا المعنى [أی سلب الضرورة عن الطرف المخالف]. فيقولون: «ان الشئ ممكن الوجود»، ويريدون انه ليس بممتنع الوجود. وكذا يفهمون من «الممكن العدم» مالمیس بممتنع؛ ومن «مالیس بممكن العدم» الممتنع العدم.

فقد جعلوا الامكان مقابلاً لضرورة الطرف المخالف ، فهو سلبها او ما يساوى ذلك السلب. (آملى ٢٢١)

### والامكان الأخصّ ١٥/١٠٠

القضية الضرورية على أقسام ستة :

(١) الضرورية الأزلية ، وهى التى حكم فيها باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع مطلقاً ومن غير قيد اصلاً حتى قيد وجود الموضوع . . . . . تنعقد فى وجود الحق تعالى مثل « الله موجود » ، وصفاته مثل « الله حى وقادر » .

(٢) الضرورية الذاتية ، وهى التى يكون الحكم باستحالة الانفكاك فيها مقيداً بدوام الموضوع مثل « الانسان انسان بالضرورة » ، أى مادام كونه انساناً موجوداً ، و « الاربعة زوج » مادامت موجودة .

(٣) الضرورية الوصفية ، وهى التى يكون الحكم باستحالة فيها مقيداً بثبوت الوصف العنوانى للموضوع مثل « الانسان متحرك الأصابع » مادام كونه كاتباً . ويقال لها المشروطة العامة .

(٤) الضرورية فى وقت معين ، ويقال لها الوقتية المطلقة ، وهى التى يكون الحكم باستحالة فيها مقيداً بوقت معين مثل « كل قر منحسف » وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس .

(٥) الضرورية فى وقت غير معين ، ويقال لها المنتشرة المطلقة مثل « كل انسان متنفس » وقتاً ما .

(٦) الضرورية بشرط المحمول ، وهى التى يكون الحكم فيها ضرورياً مادام ثبوت المحمول للموضوع . وهذه الضرورة هى الوجوب اللاحق الذى يعرض كل قضية ، ولا يخلو عنها قضية اصلاً .

اذا عرفت ذلك فنقول : الامكان العام هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية . والامكان الخاص هو سلب الضرورة الذاتية عن طرفي المخالف والموافق

معاً... والامکان الأخص هو سلب الضرورات الثلاث الذاتية والوصفية والوقتیة عن الطرفين،  
(آملی ۲۲۲-۲۲۳)

### فكانه أخص ۱۶/۱۰۰

لم يقل «وهو أخص» لأن الأعم والأخص ما كان كل واحد منهما موضوعاً لمعنى واحد بوضع واحد، كالانسان والحيوان الموضوعين لمعنى الانسان والحيوان، ولكل واحد عمومية من وجه وخصوصية من وجه. فالأخص، وهو الانسان، أقلّ تناولاً للجزئيات من الأعم... والأعم، وهو الحيوان، أقلّ تناولاً بحسب المفهوم من الأخص... فالأعم كالحيوان يطلق على الأخص كالانسان من جهة اشتمال الانسان الأخص على مفهومه. فان صدق الحيوان على الانسان ليس لانه موضوع لمعنى الانسان، بل لاشتمال الانسان على معناه، وهو معنى الحيوان. وأما لو كان للأعم وضعان، ووضع لمعناه الأعم ووضع للأخص، فدلالة على معناه الأخص بالوضع الثانى لا يكون من باب دلالة العام على الخاص، بل من باب دلالة اللفظ على تمام موضوعه. ودلالة لفظ الامكان على الامكان الخاص والامكان الأخص من هذا القبيل، فان اطلاقه على معنى امكان الأخص إنما هو لكونه موضوعاً بإزائه، لا لاشتماله على معناه الأعم، حتى لو فرضنا أن بين المعنيين تبايناً لكان الامكان منطبقاً عليه... فلا يقال: وقوع الامكان على الامكان الخاص والامكان الأخص يكون بحسب العموم والخصوص، بل يكون من باب الاشتراك فى اللفظ.

هذا محصل ما قيل فى وجه التعبير بكونه أخص. ولا يخفى ما فيه. لان وقوع الاسم الأعم على الأخص بالاشتراك الصناعى اللفظى لا ينافى وقوعه عليه بحسب العموم. فلفظ الامكان، وان كان دالاً على الامكان الأخص بوضع آخر إلا انه من حيث كونه موضوعاً لمفهوم الأعم الذى فى ضمن الأخص وجزء منه يكون دالاً عليه بحسب العموم...

كذلك فان الامكان موضوع بمعنى الامكان الخاص ايضاً بوضع على حدة، فيمكن ان يقال فيه ايضاً ان اطلاق لفظ الامكان عليه ليس لمكان اشتماله على معنى الامكان العام، بل لمكان كون لفظ الامكان موضوعاً بالخصوص فى مقابل وضعه لمعنى الامكان العام فلا وجه



لتخصيص الامكان الأخص في التعبير عنه بكلمة «فكانه دون الامكان الخاص». (آملى ٢٢٣-٢٢٤) واماكان استقبالي ٢/١٠١

أى، اماكان حالى لمحمول استقبالي، بل اماكان غير موقت، لأنّ المهيّات، في آية نشأة كانت، من النشأت العلمية لها اماكان الوجود فيما لا يزال. وعند المتكلمين، فرق بين ازليّة اماكان واماكان الازليّة. فازليّة العالم ممتنة، واماكانه ازلى. (سبزوارى ٥٥)

لكونه معتبراً في الأوصاف المستقبلية ٣/١٠١

هذا علّة لسلب جميع الضرورات عنه حتى الضرورة بشرط المحمول، مع ان الشئ لا يخلو عن الوجود أو العدم، لأن هذا اماكان معتبر في الأوصاف المعتبرة في المستقبل، والشئ في الحال خالٍ عن الاوصاف المستقبلية ونقائضها. (آملى ٢٢٦)

التي لا يعرف حالها ٧/١٠١

احترز، بهذا القيد، عن مثل طلوع الشمس في الغد، فلا يحكم بامكانه، بل بوجوبه. وانت، اذا علمت في الشتاء ان الهواء سيحمى بعد ستة اشهر — لان الشمس تدخل في برج السرطان، واوضاع السماء والسماءى لها انتظام واتساق، و«لن نجد لسنة الله تبديلا» — ما حكمت بالامكان عليه، بل بالوجوب الغيرى، ألا اماكان، باعتبار نفس المهمة، والكل، بالنسبة الى المبادئ والى علومها، هكذا. فالوجوب ثابت للكل في نفس الامر، ألا انه لا وجود رابطى له، بالنسبة الى الجاهل بالاسباب. (سبزوارى ٥٥)

لان الأولين ٨/١٠١

أى اماكان العامّ والخاصّ في كلام الشيخ، لانها، لما كانا بازاء سلب الضرورة الذاتية، كانا واقعين على سائر الضرورات المشروطة بخلاف المعنى الأخص، فانه يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقية. (هيدجى ١٤٥)

يمكن ان يكون مراد المحقق الطوسى... اشارة الى اماكان العامّ واماكان الخاص، لانها لما كانا بإزاء سلب الضرورة الذاتية فقط، كانا واقعين على سائر الضرورات المشروطة، بخلاف اماكان الأخص، فانه يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقية، كما في

حاشیه الهیدجی .

ويمكن ان يكون مراده من الاولين هو الثاني والثالث، أعنى الامكان الخاص والامكان الأخصّ، لأن الامكان الأخصّ ايضاً يقع على ما تعين احد طرفيه، ويكون ضرورياً ولو بالضرورة بشرط المحمول، فلا يكون ممكناً صرفاً. . . ولا يخفى ان هذا المعنى الأخير أولى لكون الكلام فى الامكان الاستقبالى فى مقابل امكان الأخصّ. ووجه التعبير بالاولين ... هو الاشارة الى خروج امكان العامّ عن معانى الامكان بحسب الاصطلاح ... فيكون اول معانى الامكان بحسب الاصطلاح هو الامكان الخاص وثانها الامكان الأخص . (آملی ۲۲۶-۲۲۷)

الى جاعل اول يجب لذاته ۱۹/۱۰۱

والسبب موجب للمسبب . الا ترى انّه، عند موافاة القوة الفعلية النارية والقوة الانفعالية الحطية، واستيفاء الشرايط، ورفع الموانع، وجود الاحتراق واجب. وعند عدم العلة، ممتنع. فكل امر فى المستقبل، عند تحقق سببه، واجب، وقبله ممتنع، ولو باعتبار عدم مضى وقت، هو شرط حصوله . فاين الامكان، ألا باعتبار نفس المهية، حيث ان الوجود أو العدم، ليس عينها ولا جزئها، وان انسحب احدهما عليها فى الواقع. وفرق بين ان يكون الشئ مع شئ دائماً، كاللازم والملزوم، وان يكون الشئ ونفس الشئ. وكل الحوادث معلومة لله تعالى فى الازل. فلو لم تقع، انقلب علمه جهلاً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ألا ان الامور مرهونة باوقاتها، والعلم والارادة تعلقا بوجود كل فى وقته. وكما ان كل موجود، فى حده، واجب بعلته، وعدمه ورفع عن مرتبته ممتنع، كذلك رفعه عن مطلق الواقع ممتنع، لان الرفع عن الواقع، بالرفع عن جميع مراتبه. وبالجملّة، الكائنات، اذا اخذت متعلقات بعللها متعلقة بمنتهى سلسلة الحاجات، وهو قيوماً ومقومها، لا منفصلة ومستقلة، كانت على الضرورة البت. ومن اتم الاسباب، العلم الفعلى المسمى بالنعانية، المرجع للارادة والقدرة، لكونه منشأ للنظام الاحسن. (سبزواری ۵۵-۵۶)

باعتبار نفس المفهوم ٢٢/١٠١

أى بملاحظة نفس الماهية من حيث إن الوجود والعدم ليساً عينها أو جزئها ، من دون النظر الى الواقع ، لانها فيه لا يخلو عن ضرورة أحدهما . (هيدجى ١٤٥)

لانه ليس الاعداء الاقتضاء ١/١٠٢

هذا جواب عما ربما يورد على كفاية نفس شيئية المهية في لزوم الامكان لها مع ان المهية من حيث هى هى ليست مقتضية شيئاً لانها بتلك الحيشية ليست الاهى .

فيجاب بأن الامكان اللازم لها من حيث هى ليس اقتضاء شئ حتى يمنع عن ان يكون لازماً للمهية ، بل أمر سلبي ، عبارة عن عدم الاقتضاء للوجود والعدم . فليس في لزومه للمهية من حيث هى محذور . (آملى ٢٢٧-٢٢٨)

لاقتراع هذا العدم ٢/١٠٢

أى عدم الاقتضاء المعبر عنه بالامكان . (هيدجى ١٤٥)

لازماً للماهية ٣/١٠٢

بل ذاتياً لها بالمعنى المراد في باب البرهان . (هيدجى ١٤٥)

من ان الممكن اما موجود ٤-٣/١٠٢

هذا ابداء لها ، باعتبار الوجوب اللاحق ، كما ان لاحقه ، باعتبار الوجوب السابق .

(سبزواري ٥٦)

وحاجة الممكن الى المؤثر ٦/١٠٢

أى في حصول الوجود والعدم .

قيل إن رجحان عدم الممكن على وجوده ، لو كان بسبب ، لكان في العدم تأثير ، لكن العدم بطلان صرف يمنع استناده الى شئ ؛ وإن قولكم : عدم الممكن يستند الى عدم علة وجوده ، يستدعى التمايز بين الأعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول فحيث لا تمايز ولا أولوية ، فلا علة ولا معلولية .

واجيب بأن عدم الممكن وكذا عدم العلة ليسا نفيين محضين ؛ بل لها حظ من

الثبوت یکنفی به کون أحدهما مرجحاً للآخر. (هیدجی ۱۴۵-۱۴۶)

#### اقسامه الخمسة ۷/۱۰۲

إعلم أن العلم فی عرفهم ینقسم الی ما یحتاج حصوله بفکر ، وهو المكتسب ؛ والی ما یحتاج فی حصوله الی فکرو نظر، وهو الضروري، وأقسامه ستة...

مراد المصنف من « البدیهی » هو الضروري بقرينة جعل الأولى من أقسامه، لأن « البدیهی » قد یطلق ويراد به الضروري فی مقابل الکسبی . وقد يراد به الأولى . فیکون قسماً من الضروري .

وقوله «أولية» صفة مخصّصة لقوله «بدیهیة». (هیدجی ۱۴۶)

یعنی الأقسام الخمسة الأخری من البدیهیات. فان البدیهیات تنقسم علی ستة أقسام. وجميع أقسامها تشترك فی عدم الاحتیاج الی الدلیل...

لكن قسم واحد منها، وهو الأولیات، كما لا یحتاج الی الدلیل، لا یحتاج الی شیء آخر، ویسمى بالبدیهیات الأولية .

وخمسة أقسام منها تحتاج الی شیء غیر الدلیل، وهو المشاهدة فی المشاهدات منها، والتجربة فی التجریبات، والحدس فی الحدسیات ، والسماع فی المتواترات ، والفطرة بمعنی الوسطة التي لا تغیب عند تصور الأطراف فی الفطریات. (آملی ۲۲۹)

#### ولكن التصديق الأولى ۷/۱۰۲-۸

هذه اشارة الی الجواب عن اشکال یرد علی أولیة الحكم بحاجة الممكن الی المؤثر من أنه کیف یكون أولیاً مع انه ربما لا یتصور الأطراف ویكون تصوراً أطرافه نظریاً.

والجواب ان الحكم البدیهی الأولى هو ما لا یحتاج الی شیء من دلیل أو غیر دلیل بعد تصور أطرافه، سواء كان تصوراً أطرافه ایضاً بدیهیاً أو نظریاً، ونظرية الأطراف غیر قادحة فی بدیهیة الحكم .

فربما یكون فيه خفاء ناشٍ من خفاء الأطراف كما فی المقام حیث یمکن ان لا یتصور الممكن بعنوان شیئیة المهمة الخالیة عن الوجود والعدم، وان الوجود والعدم ککفّتی المیزان

المتساويين بالنسبة الى المهية ، وان المتساويين ما لم يترجح أحدهما بمنفصل لم يقع : وهذه تصورات تحتاج فى هذا الحكم البديهى ، وربما يكون بعضها نظرياً خفياً ، وخفائه مستلزم لخفاء الحكم ، فانه مشروط بتصور الأطراف . لكن هذا الخفاء الناشئ من خفاء التصورات غير قادح فى بديهية الحكم . (آملى ٢٢٩-٢٣٠)

### وخفاء التصور غير قادح ٨/١٠٢

فاذا تصور ان الممكن شيئية المهية الخالية عن الوجود والعدم، وتصور انها متساويان بالنسبة اليها ، مثل كفتى الميزان ، وان المتساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل ، لم يقع ، ولوحظ انها خرجت عن الاستواء ، وتشبثت بالوجود مثلاً ، علم انها كانت محتاجة الى المؤثر، وبه صارت موجودة . فلو خفى بعض هذه التصورات ، خفى الحكم بالعرض . وهذا لا ينافى بجلاء الحكم واوليته . (سبزواري ٥٦)

### القائل بالبخت ٩/١٠٢

كديمقراطيس وأتباعه ، أنكروا حاجة الممكن الى المؤثر ، وجعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق . وانكروا أن يكون له صانع أصلاً . ورأوا أن مبادئ الكل أجزاء صغار لا تتجزى لصغرهما وصلابتهما ، وأنها غير متناهية بالعدد ، ومبثوثة فى خلاء غير متناه ، وأن جوهرها فى طبائعها جوهر متشاكل وبأشكالها تختلف ، وأنها دائمة الحركة فى الخلاء ، يتفق أن يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم . (هيدجى ١٤٦-١٤٧)

### ينكر هذه القضية ٩/١٠٢

أى قضية ان الممكن محتاج الى العلة ، ويجعل العالم بالبخت والاتفاق ، وينكر ان يكون له صانع . (آملى ٢٣٠)

### مساوق لجواز الترجيح ٩/١٠٢-١٠

وهو افحش من الترجيح بلا مرجح الذى يقول به الأشعري . (هيدجى ١٤٧)  
الترجح بلا مرجح هو تحقق أحد طرفي المتساويين من غير علة . وهذا الشئ مستحيل يعترف باستحالته الأشعري القائل بجواز الترجيح من غير مرجح ، أى اختيار الفاعل المختار

أحد طرفی المتساویین من غیر رجحان فیما یختاره علی الطرف الآخر . والقول بعدم احتیاج الممكن الی المؤثر قول یجواز الترجیح من غیر مرجح . (آملی ۲۳۰)

إما فی مهیة الممكن بأن یجعلها مهیة ۱۲/۱۰۲

حاصله ان تأثیر المؤثر إما فی مهیة الممكن بأن یجعل المهیة مهیة بالجعل التألیفی ، أو فی وجوده بأن یجعل الوجود وجوداً كذلك بالجعل التألیفی ، أوفی اتصاف المهیة بالموجودیة . (آملی ۲۳۰)

وهما مستلزمان ۱۳/۱۰۲

اذ جعل الشیء شیئاً لا یتصور إلا عند انفكاكه عن نفسه حتی یثبت یجعل الجاعل نفسه لنفسه . وثبوت الشیء لنفسه ضروری ، وسلبه عنها محال ، والمحال غیر مجعول .  
وأيضاً لأن ما بالغير یرتفع بارتفاع الغير . لا یقال : ارتفاع الجاعل محال لكونه واجباً لذاته ، فلا یلزم سلب الماهیة عن الماهیة وسلب الوجود عن الوجود ، لأننا نقول : اللازم سلب الماهیة عن الماهیة وسلب الوجود عن الوجود نظراً الی ذاتیهما ، لاصحة سلبهما عنها نظراً الی الجاعل . (هیدجی ۱۴۷)

الأولان [محالان] لاستحالة الجعل التألیفی بین الشیء ونفسه حیث ان الشیء عین نفسه بنفسه ، لا یجعل الجاعل . ولو كان الوجود وجوداً أو المهیة مهیة یجعل الجاعل یصح سلب المهیة عن نفسها وسلب الوجود عن نفسه ، وسلب الشیء عن نفسه محال . (آملی ۲۳۰)

واما فی الاتصاف ۱۳/۱۰۲-۱۴

جعل الاتصاف [محال] لانه أمر عدمی ، لانه عبارة عن النسبة التي بین الوجود والمهیة ، والنسبة لیست موجودة فی الخارج بمعنى كون الخارج ظرفاً لوجودها ، وان كانت خارجة بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها . علی ان التأثير فی الاتصاف أيضاً إما فی مهیته أو فی وجوده أو فی اتصاف مهیته بوجوده . وبعود الکلام فی اتصاف الاتصاف . وهكذا الی غیر النهایة . (آملی ۲۳۰)

والجواب انّ اثر الجعل ۱۴/۱۰۲

أی ، الجعل المتعلق بالوجود ، بسیط . فكان الجعل ، عند مورد الشبهة ، منحصراً

فى المؤلف . وهو باطل . وفائدة كلمة «ارتبط» الاشارة الى الوجود الحقيقى الخاص الذى هوحيثية طردالعدم ، وهو رابط محض ، وتعلق صرف بالفاعل . (سبزوارى ٥٦-٥٧)  
أى الصادر عن الجاعل نفس الوجود بمعنى أن مجرد ذاته أثر العلة، لاالحالة التركيبية بينه وبين نفسه ، كقولنا: الوجود وجود.

والحاصل أن الممكن فاض وجوده من الجاعل بسيطاً. (هيدجى ١٤٧)

#### وجود ارتبط ١٤/١٠٢

يعنى أن الجعل ليس تأليفاً متى يقال باستحالته ، بل هو بسيط . فحينئذ يصح تعلقه بالوجود كما يقول به القائل بأصاله الوجود فى مرحلة الجعل ، كما يصح تعلقه بالمهية كما يقول به القائل بأصالتها . بل يصح تعلقه بالاتصاف ايضاً ، لكن لا بأن يكون الأثر المترتب على التأثير هو هذا المفهوم النسبى لكى يقال إنه أمر عدى ، بل بأن يكون الصادر والأثر المترتب أمراً واحداً يحلله العقل الى المهية هى الموصوف ووجود هو الصفة، فيصفها به. (آملى ٢٣١)

#### فصفة المؤثرية ١٦/١٠٢

لو احتاج الممكن الى مؤثر ، لكان المؤثر فيه متصفاً بالمؤثرية ، وهى ، أى المؤثرية ممكنة ، لانها صفة للمؤثر محتاجة الى موصوفها . وكل صفة محتاجة الى الغير ممكن، فتهتاج فى تأثير المؤثر فيها الى مؤثرية أخرى ، وهى أيضاً كذلك . وهكذا فيلزم التسلسل . (آملى ٢٣١)

#### فيتسلسل ١٧/١٠٢

ولهذا ذهب البعض الى ان المؤثرية حال ، وكذا المتأثرية. (سبزوارى ٥٧)

#### ان صفة التأثير فى العقل فقط ١٧/١٠٢

يعنى المؤثرية اعتبار عقلى، وليست موجودة فى الخارج حتى يحتاج الى مؤثرية أخرى .

(آملى ٢٣١)

## ولایقدح ذلك ۱۸/۱۰۲

وذلك لان المؤثرية من المعقولات الثانية الحكيمة التي ظرف عروضها في العقل ، ولكن ظرف الانتصاف بها في الخارج . وليس المعتبر في انتصاف شئ بشئ في الخارج ثبوت مبدء الصفة في الخارج لان ثبوت شئ لشيئ في ظرف لا يستدعي ثبوت الثابت في ذاك الظرف ، بل انما يستدعي ثبوت المثبت له فيه . (آملی ۲۳۱)

## فكذا في ثاني الحال ۲۲/۱۰۲

والبقاء وجود بعد وجود ، على سبيل الاتصال ، كما ان الحدوث وجود بعد العدم . وكلاهما من العلة ، لان المهية خلوّ عن الكل . (سبزواری ۵۷)

## لان مناط الحاجة ۲۳/۱۰۲

الإمكان في كل ممكن علة تامّة للإحتياج . فلو لم يحتج حال البقاء لزم الإنقلاب في الماهية ، أو تخلف المعلول عن العلة التامة .

إن قيل : اذا لم يكن اقتضاء من قبل الذات ، فبم قالوا انه ذاتي ؟ فجوابه أن المراد به الذاتي في كتاب البرهان ، وما قالوا انه ليس ذاتياً ، أرادوا به الذاتي في كتاب ايساغوجي كما صرّح به في حاشية الأسفار . (هیدجی ۱۴۷)

على ما هو مذهب من يرى أن علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده . ومن يرى أنها الحدوث وحدها أو الحدوث مع الامكان شرطاً أو شرطاً ، فيلزمه كون الممكن بعد آن الحدوث مستغنياً عن العلة اذ لاحدوث بعده . (آملی ۲۳۲)

## بل الوجود الامكاني ۱/۱۰۳

ان الفقر ذاتي للوجود الامكاني لا ينفك عنه في مقام تصوره ، كما لا تنفك ذاتيات المهية عنها حين تصورها . فما يكون الفقر والحاجة ذاتها كيف يمكن ان يقال بعدم احتياجه الى العلة في بقاءه . كيف ، والا يلزم ان لا تكون الذات هذه الذات ، بل انقلب الى ذات أخرى بان صار الفقر بعد الحدوث غني . (آملی ۲۳۲)



## أوفی طرفه ۲/۱۰۳

وهو الآن المفروض الذي هو وعاء للآنيات ، كالوصلات الى حدود المسافات .

(هيدجی ۱۴۷)

## وهو متقوم بها ۳-۲/۱۰۳

أى، ليست العلة خارجة عنه ، بحيث لامرتبة له خالية عنها ، ولا ظهور له خالياً عن ظهورها ، بل الظهور لها اولاً ، وله ثانياً ، كما قال ، عليه السلام : « ماريت شيئاً ، ألا ورايت الله قبله » . وقال : « داخل فى الاشياء لابلمازجة ، خارج عن الاشياء لابلمازيلة » . وأيضاً ، « ليس فى الاشياء بوالج ، ولا عنها بخارج » . وأيضاً ، « مع كل شئ » ، لابلمازجة ، وغير كل شئ لابلمازيلة<sup>(۱)</sup> . وأيضاً : « داخل فى الاشياء ، لا كدخول شئ فى شئ » ؛ خارج عن الاشياء ، لا كخروج شئ عن شئ » . وأيضاً ، « توحيد تميزه عن خلقه ، وحكم التميز بينونة صفة لابينونة عزلة » . وبالجمله ، هذا متواتر بالمعنى . (سبزوارى ۵۷)

الوجود الامكانى فى نفس الامر فى كونه عين الربط بعلته أو نفس التعلق به ، لاشئ له الربط بالعلة ، بحيث لو قطع النظر عن الربط لكان هو شيئاً والعلة شيئاً آخر ، بل قطع النظر عن ربطه عبارة أخرى عن قطع النظر عن نفسه ، اذ نفسه ليس الا الربط . (آملی ۲۳۲)

## بوجه بعيد ۴-۳/۱۰۳

وجه بعده ان ذاتيات المهية مغايرة لها تغاير الجزء والكل . فهما شيان مستقلان أخذ أحدهما جزءاً فى الآخر . والوجود الامكانى ليس شيئاً فى مقابل الواجب ، ولا يكون الواجب ذاتياً له بهذا المعنى . بل تقوّم الممكن بالواجب من قبيل تقوّم الظل بالشئ والعكس بالعكس ، حيث ان الظل موجوديته بعين كونه ظهور الشئ ، لا انه ذات يُظهر الشئ . بحيث لو أخذ منه حيث ظهوريته يبقى ذاته من غير أن يكون ظهوراً ، بل هو على وجه يستحيل ان ينسلخ عنه حيث الظهورية ، ويكون انسلخ تلك الحيثية عنه عين انسلخ ذاته ، اذ ليس له ذات غير كونه ظهوراً . فليس ظهور الشئ شئ والشئ الظاهر شئ آخر ، كما فى المهية

(۱) در چاپ ناصرى « لابلمازيلة » وجود ندارد .

و ذاتیاتها . (آملی ۲۳۳)

و إما فی وجود جدید حادث ۹/۱۰۳

فیکون التأثير فی الأمر الجدید ، لا فی الأمر الباقی ، وهو خلاف المفروض . (آملی ۲۳۳)

وحاصل الجواب ان التأثير فی أمر جدید ۹/۱۰۳ - ۱۰

إن موجودية كل شیء إنما هی بفیضان نور الوجود والافاضة الاشراقية علیه فی حين فیضانه ، لا بافاضته قبله ولا بعده . واذا كان الشیء موجوداً فی ثلاث آتات متتالية مثلاً ، فوجوده فی الآن الاول بافاضة وجوده فی ذلك ، لا فی الآن الذی قبله أو بعده ، و فی الآن الثاني أيضاً بافاضة وجوده فی الآن الثاني ، لا افاضته التي فی الآن المتقدم ولا فی الآن المتأخر لكن الآتات متتالية والافاضات متوالية والوجودات متصلة .

فن اتصال الوجودات یحصل لها وحدة شخصية اتصالية... فالوجودات بهذه الملاحظة وجود واحد ، كما أن الافاضات إفاضة واحدة ، والآتات زمان متصل واحد تدریجی الحصول .

فالممكن فی الآن الثاني یحتاج الى افاضة الوجود الیه فی ذلك الآن ، ویستحيل بقاء موجوديته بالافاضة الاولى الواقعة فی الآن الاول ، كما أن السراج فی الآن الثاني من اضاءته یضيئ بالقوة التي تصل الیه من مبدء القوة فی ذلك الآن ، ولا تكفی القوة الواصلة الیه فی الآن الاول لاضائه فی الآن الثاني ...

فان شئت فعبّر عن افاضة الوجود علیه فی الثاني بالوجود الاول ، لانه باتصاله به یكون هو هو . ولكن ذاك التأثير ليس تحصيلاً للحاصل ، لان هذا الواحد متقطع بقطعتين ومتجزء بجزئين ، والتأثير الاول أثر فی الجزء الاول ، والتأثير الثاني فی الجزء الثاني . وان شئت فعبّر عنه بالوجود الجدید . ولكن ذلك ليس تأثيراً فی الجدید علی وجه یلزم الخلف ، لأنه تأثير فی الباقی من جهة اتصال الجدید بما قبله وكونه باتصاله به متحداً معه ، وكلاهما شیء واحد . والخلف إنما یلزم لو كان الجدید منفصلاً عن الاول بأن یخلو الآن الثاني عن الوجود ، ثم تكون الافاضة فی الآن الثالث مع تخلل العدم فی الآن الثاني بین الوجود فی الآن الاول

ويينه فى الآن الثالث .

والحاصل ان ليس الوجود فى آن كافياً لموجودية الممكن فى آن بعده ، بل هو...  
فى وجوده فى كل آن يحتاج الى العلة ، سواء كان وجوده مبسوقاً بعدم قبله — ويعبر عنه  
بالحدوث — أو بوجود قبله — ويعبر عنه بالبقاء . (آملى ٢٣٣-٢٣٥)

فانه تبع محض ١٣/١٠٣

التابع على قسمين : (١) تابع يعرضه التبعية للمتبوع ، فلاحالة يكون له وجود  
ولمتبوعه وجود مباين له ، وقد عرض له تبعية المتبوع بحيث لو أزيل عنه التبعية بقى ولا  
يكون تابعاً . وهذا تكون التبعية صفة عارضة عليه ، كتبعية العبد لمولاه المجازى . و (٢) تابع  
تكون التبعية ذاتية له ، ولا يكون له وجود عرضه التبعية لكى يبقى هو غير تابع عند زوال  
التبعية ، بل التبعية نفس ذاته ووجوده ، بحيث تكون ازالة تبعيته مساوقة لازالة وجوده .  
وهذا تكون تبع محض . (آملى ٢٣٥)

المستندة الى الطبيعة ١٦/١٠٣

ووجودات القوى والطابع ، درجات القدرة الفعلية ، والجهات الفاعلية لله تعالى .  
ولهذا قلنا : والموثر الحقيقى ليس آلا الله تعالى . (سبزوارى ٥٧)

فليجعل القديم بالزمان ١٨/١٠٣

حاصله أنه ، لما كانت علة الافتقار هى الإمكان ولادخل فى ذلك للحدوث ، فكما  
تحقق الإمكان تحقق الافتقار . فيكون القديم الممكن محمولاً مفتقراً الى العلة لكونه ممكناً .  
وإنما قيد القديم بالزمان ، لأن القديم بالذات لا يكون ممكناً بالذات . (هيدجى ١٤٩)

القضية الفعلية ٢١/١٠٣

يقال لها المطلقة العامة . (هيدجى ١٤٨)

ضرورة بشرط المحمول ٢٣/١٠٣

فإن كل ما يحمل على الشئ فهو ضرورى له ، مادام محمولاً عليه . ويسمى هذا  
الوجوب بالوجوب اللاحق ، لأنه يلحقه بعد حصول الوجود والعدم ، كما أن الوجوب

الحاصل له من علته يسمى بالوجوب السابق ، المراد من قولهم: الشيء ما لم يجب لم يوجد.  
(هیدجی ۱۴۹)

والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين ۲۳/۱۰۳، ۱/۱۰۴

الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبقاً بالعدم، فيكون وجود لاحق وعدم سابق حتى يتحقق صفة الوجود وكونه بعدالعدم. ففي الحدوث لابد من مراعات الوجود اللاحق والعدم السابق مع أن الممكن في حال وجوده اللاحق ضروري الوجود وفي حال عدمه السابق ضروري العدم. (آملی ۲۳۶)

لوازم الاول تعالى ۵/۱۰۴

ثبوت اللوازم للتحقق جل وعلا... دليل على عدم اعتبار الحدوث في التأثير. وذلك لأن تلك اللوازم لا تخلو إما تكون واجبة الوجود أو تكون ممكنة حادثة أو ممكنة قديمة بحسب الزمان.

لكن كونها واجبة الوجود محال لدلائل التوحيد. وكونها حادثة زماناً خلف، لكون المفروض انها لوازم للذات القديم جل وعلا ، فحدوثها مساوق للقول بعدم كونها لوازم. وينحصر بالثالث أعني كونها قديمة بحسب الزمان معلولة للتحقق تعالى ، فتكون المعلولية غير مشروطة بالحدوث. فالدوام وعدم سبق العدم لا يمنع الاستناد، والا لزم ان لا تكون تلك اللوازم لوازم ، أو كانت واجبة الوجود. والاول خلف ، والثاني محال. (آملی ۲۳۶)

المتصددين لمعرفة الحقائق ۶/۱۰۴

وهم اربع فرق ، لانهم اما ان يصلوا اليها بمجرد الفكر أو مجرد تصفية النفس ، بالتخلية والتحلية ، أو بالجمع بينهما. فالجامعون هم الاشراقيون. والمصفون هم الصوفية. والمقتصرون على الفعل اما يواظبون موافقة اوضاع ملة الاديان، وهم المتكلمون؛ او يبحثون على الاطلاق ، وهم المشائون. والفكر مشى العقل ، اذ الفكر حركة من المطالب الى المبادئ ، ومن المبادئ الى المطالب. (سبزواری ۵۷)

وهم أربع، لأن الطريق الى المعرفة من وجهين: أحدهما طريق أهل النظر والاستدلالات

وثانيها طريق أهل الرياضة والمجاهدات .

والسالكون للطريقة الأولى ، إن التزموا ملة من ملل الأنبياء عليهم السلام فهم المتكلمون وإلا فهم الحكماء المشاؤون .

والسالكون للطريقة الثانية ، إن وافقوا فى رياضاتهم أحكام الشريعة ، فهم الصوفية المتشروعون ، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون . (هيدجى ١٤٩)

#### الصفات الاضافية ٦/١٠٤

هذه هى المتفق عليها بين الحكماء ، انها زائدة على الذات ، لكنها لوازم قديمة ، لكونها مستدعية للطرفين ، اذ ليست كالحياة والارادة والعلم بالذات ، ونحوها ، مما لا يستدعيها . وكذا العلم بالغير ، اذ يحصل بصورة الغير ، لكن صورة قبل ذى الصورة ، كما هو عند المشائين ، بخلاف الخالقية والرازقية والغافية وغيرها ، من الصفات الاضافية ، وان كان مبدئها ايضاً عين الذات المتعالية . (سبزوارى ٥٧-٥٨)

مثل العالمية والخالقية والرازقية ونحوها من الصفات ، فانها زائدة على الذات عند الكل . (آملى ٢٣٦-٢٣٧)

#### الانوار القاهرة ٧/١٠٤

ان الانوار القاهرة والعقول الكلية عند الاشراقيين موجودة بوجوده تعالى ، لا بايجاده . فتكون نسبتها اليه كنسبة لوازم المهية بالنسبة اليها فى كونها لوازم غير متأخرة عن وجود ملزومها . (آملى ٢٣٧)

#### الصور المرتسمة ٧/١٠٤

الصور المرتسمة عند المشائين . . . موجودة فى الأزل ، اذ لولا وجودها لم يتحقق العلم بها فى الأزل ، اذ العلم يستدعى المعلوم ، ووجودها ليس منفصلاً عن الحق ، وإلا يلزم القول بالمثل الافلاطونية الباطل عند المشائين . فيكون متصلاً به . واتصال وجودها به تعالى ليس بأن تكون أجزاء له تعالى ، وإلا لزم التركيب . بل بان تكون زائدة على ذاته ، فتكون لوازم ذاته غير منفكة عنه تعالى . (آملى ٢٣٧)

## الاحوال ۸/۱۰۴

کالعملیّة والقادرية ونحوهما. (سبزواری ۵۸)

## الاعیان الثابتة ۸/۱۰۴

هی الطبائع الكلية الموجودة بوجوده تعالى التي تكون نسبتها اليه تعالى كنسبة لوازم المهية الى المهية والعقول الكلية الطولية اليه تعالى عند الاشراقين. (آملی ۲۳۷)

## هذه ليست بأفعال ۱۱/۱۰۴

انما هذه اللوازم... ليست بأفعال لأنها عند القائل بها ليست موجودة بإيجاده تعالى، بل موجودة بوجوده تعالى، فليست فعلاً له تعالى؛ ولذا تعدّ من الصقع الربوبي على وجه لا يوجب كثرة في الذات. وقد صرح صدر المتألهين في غير موضع بانها خارجة عن العالم وداخله في الصقع الربوبي ومشمولة لأحكامه. (آملی ۲۳۷)

## القاعدة العقلية ۱۲/۱۰۴

وهی قولهم: كل ممكن مفتقر الى العلة. (هیدجی ۱۵۰)

## وكذا لكل مهية لازم ۱۲/۱۰۴

هذا دليل آخر. وتقريبه ان لكل مهية لازم مستند اليها، والمراد بلازم المهية هو ما كان غير متأخر الوجود عنها زماناً، بأن لم تكن المهية في زمان وهو في زمان متأخر عن زمانها، بل ما كان في زمان وجود المهية التي ملزومها فتكون دائمة الوجود بدوامها، فع دوام وجودها بدوام ملزومها تكون مستندة الى المهية التي ملزومها. فن ذلك يستكشف ان دوام الوجود لا يمنع عن الاستناد. (آملی ۲۳۸)

## امتناع الشرط ۱۴/۱۰۴

يعنى ان العدم السابق لا يجامع وجود الشيء بحسب الزمان لكونه في زمان سابق على زمانه. والشرط لابد من ان يكون مجامعاً لوجود الشروط كما قالوا من الشرط محقارن للشرط زماناً ومقدم عليه رتبة.

فلو كان العدم السابق شرطاً لوجود الشيء للزم ان يكون الشيء مشروطاً بما لا يجامعه

زماناً. وهذا خلف. بخلاف الامكان ، اذ هو يجمع الوجود كما يجمع العدم. (آملی ٢٣٨)  
فكيف يشترط ١٥/١٠٤

إن قلت: هذا يتنافى بظاهره قولهم إن عدم الضد كالسواد عن المحل يصح وجود  
الضد الآخر، وأمثال ذلك، إلا أن يراد بالشرط غير ماهو المعروف .

فقلتُ : عدم السواد يعاند وجود السواد ، لاوجود الضد الآخر ، بل يجمعه .

(هيدجى ١٥٠)

وان كان سبق العدم شرطاً ١٥/١٠٤ - ١٦

لوجعل العدم السابق شرطاً لتأثير الفاعل فى الوجود اللاحق ، وبعبارة أخرى، جعل  
العدم السابق من شرائط فاعلية الفاعل، لامن شرائط قابلية المنفعل، فكذلك ايضاً ، يعنى  
انه اشتراط للشئ بما يعانده . وذلك لان تأثير الفاعل فى وجود القابل يجب ان يكون  
مقارناً مع وجوده، اذ اليجاد عين الوجود ومتغيران بالاعتبار . ولا يعقل ان يكون اليجاد  
والتأثير فى الآن السابق، وهو أن العدم المتقدم والوجود فى الآن اللاحق . فبحكم لزوم مقارنة  
التأثير مع الوجود اللاحق زماناً، يكون أن التأثير هو الآن اللاحق ، فلا يجمع العدم الواقع  
فى الآن السابق زماناً. فيكون العدم السابق معانداً للتأثير زماناً غاية الأمر، لامن جهة امتناع  
اجتماعه معه اولاً ، بل من جهة امتناع اجتماع العدم السابق مع مايعتبر اجتماعه مع التأثير ،  
وهو الوجود اللاحق المعتبر اجتماعه مع التأثير زماناً مع امتناع اجتماعه مع العدم السابق بالزمان .  
(آملی ٢٣٩)

ان الحوادث فى حال البقاء ١٨/١٠٤

لما سبق من قوله: «لا يفرق الحدوث والبقاء» . وأيضاً ، لو استغنى الممكن فى حال  
البقاء ، لزم أن لاينعدم شئ من الحوادث ، لأن تأثير المؤثر عندهم فى حال الحدوث، والبقاء  
مقابل للحدوث . والتزمه بعضهم، وقال فى انعدام العالم إنه تعالى يخلق الفناء . (هيدجى ١٥٠)  
لا ينفى ان افتقار الحوادث الى العلة فى حال البقاء متوقف على ان لا يكون للحدوث  
دخل فى الافتقار بأن لا يكون هو العلة له أو جزءاً أو شرطاً للعلة . وأما مع دخله فى العلية،

فالممكن في حال البقاء لا يفتقر الى العلة لعدم علة افتقاره. (آملی ٢٤٠)  
للفقر والحاجة ٤/١٠٥

يعني أن الحدوث كقيمة وصفة للوجود اللاحق بالشئ لأجل فقره وحاجته الى المؤثر. فتأخر الحدوث عن الوجود المتأخر عن الحاجة. (هيدجی ١٥٠)  
المتأخر عن الایجاد ٦/١٠٥

لصحة أن يقال: إن وجد فحدث. (هيدجی ١٥١)

كيف يتصور ذلك ١٠/١٠٥

أى كون الحدوث علة. (هيدجی ١٥١)

ويكون وجود الممكن ١٠/١٠٥

عطف على قوله: «يتصور»، لأنه جملة حالية. (هيدجی ١٥١)

مشروطا بسبق العدم ١٠/١٠٥

اللازم ، هذه المشروطية ، لمنوطية وجوده بالحدوث الزمانى. (سبزواری ٥٨)

والعدم السابق ١١-١٠/١٠٥

يعنى أنه كيف يكون سبق العدم شرطاً لوجود الممكن ، والحال أن العدم السابق المطلق لا اختصاص له به ، أى ليس عدماً له. والعدم البدلى حاله ظاهر لكونه نقيضاً له. والعدم المضاف ، أى الخصّة ، يستلزم الدور. (هيدجی ١٥١)

ليس خصص ١١/١٠٥

أى ، لاتعلق له به. فليس عدماً ونقيضاً له. (سبزواری ٥٨)

فاما يكون العدم السابق مطلقا ١٣/١٠٥

أى، مطلق العدم عدم، أى شئ كان، فهو ليس كذلك. بل لو كان العدم شرطاً ، فعدم نفس ذلك الكائن. وهو ايضاً باطل ، لتوقف الكائن على عدمه السابق الواقعى ، لكونه مشروطا به ، وتوقف ذلك العدم عليه، لكونه مضافاً اليه ، على ان العدم السابق ليس عدماً له ، اذ ليس وجوده مترقباً في غيروقتة ، حتى يكون رفعه هناك عدماً له ، اذ لكل



موجود رتبة خاصة ، ولكل حادث متى خاص . نعم ، الوهم يطمع وجوده في كل الاوقات ويضع قبول المهية النوعية للوجود ، وشانيتها له موضع قبول الهويّة . وهذا طمع كاذب . وايضاً عدم الشيء لا بدان يكون نقيضه ورفع . فاتحاد الزمان شرط ، اذ عدم القيام في الليل لا يطرّد القيام في النهار . وسيجيّ هذا ، عند قولنا فكانته قيل : «...» . والعدم البدلي المفروض في مقامه مرتفع بوجود ، هونم البدل . وبالجمله ، فكانته قيل بالحقيقة ، عنداهل الحقيقة : لا عدم حتى يكون سبقه بالزمان شرطاً لوجود الحادث ، ألا اليبسية الذاتية لشيثية المهية ، بمعنى ان الوجود ، ليس عيناً لها ولا جزء ، وان كان منسحباً عليها دائماً . فيرجع الامر في المناط الى الامكان . كيف ؟ والوجودات بما هي وجود ، انوار الله التي لا يمكن عليها الافول ، وعلومه التي لها ابدأ لديه المثول ، ومن ملكه شيء لا يزول . (سبزواري ٥٨)

أن يكون المراد منه أي العدم الذي يدعى دخله في افتقار الوجود اللاحق الى العلة مطلق العدم ، عدم أي شيء كان ، وهذا باطل بالضرورة ضرورة استحالة كون مطلق العدم ، أي عدم كان ، ولو كان عدم السماء شرطاً لوجود الارض مثلاً . (آملی ٢٤٠)

### إما أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص ١٤/١٠٥

أن يكون العدم الخاصّ اعني العدم المتخصّص باضافته الى هذا الحادث هو الشرط . وهذا ايضاً باطل لوجهين .

(١) الاول ان العدم المتقدم عليه بالزمان ليس عدماً له لأمرين : احدهما أن وجود ذلك شيء لا يكون مترقياً في وقت العدم السابق حتى يكون رفعه في ذلك الوقت عدماً له . اذ لكل موجود وقت محدود . . . ولكل حادث «متى» خاصّ به لا يتعدى عنه .

وثانيهما ان عدم الشيء لا بد ان يكون رفعه ونقيضه ، وهو عدمه البدلي . والعدم السابق لا يكون كذلك ، اذ هو ليس رفعاً للوجود اللاحق . ألا ترى ان عدم القيام في الليل لا يطرّد القيام في النهار ، وكيف ، واتحاد الزمان معتبر في التناقض .

(٢) والوجه الثاني دخل العدم الخاص السابق في الوجود اللاحق مستلزم للدور اذ هو متوقف على تحقق الوجود اللاحق حتى يصير العدم السابق باضافته اليه خاصاً . فما لم يتحقق

الوجود اللاحق لا يتحقق طرف اضافة العدم السابق. فلا يتخصص العدم السابق بكونه عدم هذا الكائن، اذ ليس كائن في وقت العدم السابق. فلا بد في تخصّصه بمجئى زمان الوجود اللاحق وتحقق الوجود اللاحق في زمانه اللاحق واطافة العدم السابق اليه حتى يصير خاصاً فخصوصية العدم السابق من ناحية الوجود اللاحق، والمفروض توقف تحقق الوجود اللاحق على العدم الخاص السابق. وهذا هو الدور. (آملی ٢٤٠-٢٤١)

وإما ان يكون العدم البدلى ١٥/١٠٥

أن يكون الدخيل في الوجود اللاحق هو العدم البدلى الذى هو نقيض الوجود اللاحق وهو العدم المفروض في حال الوجود الذى لولاه لكان الشئ معدوماً بذاك العدم. وهذا أيضاً فاسد، وذلك للزوم دخل نقيض الشئ في الشئ، وهو محال، اذ بتحقيق ذاك الوجود يرتفع ذلك العدم، وكيف يكون دخيلاً في شئ يكون ذاك الشئ رافعاً له؟ (آملی ٢٤١)

وأما بهذا النظر ٢٠/١٠٥

يريد أن يبين ان الممكن بالنظر الى مظهريته للتجلى الالهى أزلى ابدى لا عدم له أصلاً، لانه في موطن وجوده موجود لا عدم له. وفي غير موطن وجوده، وان كان معدوماً لكنه لا يكون عدماً له لان عدمه هو العدم البدلى. (آملی ٢٤٢)

ونقيض الواحد واحد ٢٣/١٠٥

وليس الأعدام المتعددة نقيضاً لوجود واحد لان نقيض الواحد واحد. والا يلزم ارتفاع النقيضين كما هو واضح. (آملی ٢٤٢)

ان الشئ مالم يجب لم يوجد ٢/١٠٦

هذا مذهب المحققين من الحكماء والمتكلمين. وأما الأشاعرة فيجوزون الترجيح بلامرجح. وبعض شيوخ المعتزلة يجوز الأولوية الغيرية. (هيدجى ١٥١)

لا يوجد الشئ بأولوية ٣-٢/١٠٦

يعنى لا يكتفى في وجود الشئ الأولوية. أما الذاتية منها، فلا تصوّر له أصلاً، حسبما

يَبْتَنُ المصنّف . وأما الغيرية ، فتصورة ، اذ لو فرضناها كافية ، فلامحذور في أن يقع بها أحد طرفي الممكن . إلا أنها لم تكن أولوية ، بل إجباً ، على ما قرّره المصنّف . ومن ثمّ خصّ التعميم بكونها كافية أو لا بالأولوية الذاتية ، اذ لا معنى لأن يقال : لا يكتفي في وجود الممكن الأولوية الناشئة عن العلة الخارجية ، سواء كانت كافية ام لم يكن . ولو فرضناها غير كافية في وقوع أحد الطرفين وتعيينه ، فتكون هذه الأولوية كلا أولوية في الاحتياج الى المرجح . فتسوية النسبة معها الى الوجود والعدم باقية على حالها . (هيدجي ١٥٢)

### الأولوية ٣/١٠٦

أنواع الأولوية . . . أربعة . . . تنقسم الى الذاتية والغيرية ، وكل منها الى الكافية وغير الكافية . (آمل ٢٤٢)

### خلافاً لبعض المتكلمين القائلين بالأولوية الغيرية ٥-٤/١٠٦

ومنهم من يقول بالأولوية الذاتية الغير الكافية . وأما الكافية ، فلا قائل بها منهم . كيف ؟ وهي توجب انسداد باب اثبات الصانع تعالى ، وهم مليون اهل الرشاد ، مبرثون عن الالحاد . (سبزواري ٥٨-٥٩)

وهو المحقق الشريف ، حيث قال : « وقد يمنع الاحتياج الى المرجح الموجب . لم لا يكتفى في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية ؟ وليس هذا بمنع بديهية . إنما الممتنع بديهية وقوع أحد المتساويين أو المرجوح » . وأنت بما حققه المصنّف تعلم سقوط هذا المنع . (هيدجي ١٥٢)

### ذاتها وذاتياتها ١٠/١٠٦

مبتداً ، خبره قوله : « لكنه بحسب الذهن » . (هيدجي ١٥٢)

### تقدماً بالمعنى ١١/١٠٦

المراد من التقدم بالمعنى هو اعتبار العقل الترتيب حيث يقال : الشئ قرّر ، فأمكن ، فاحتاج ، فأوجب ، فوجب ، فأوجد ، فوجد ، فحدث . (آمل ٢٤٣)

## فلا ماهیه قبل الوجود ١٢/١٠٦-١٣

على طبق ما قاله الفاضل المحقق ذوالعینین فی حاشیه الشوارق بهذه العبارة: «إن القول فی الأولیة الذاتیة ، بأی معنی كان ، إنما يتصور ويكون محلاً للنزاع ، إن كان الوجود أمراً انتزاعياً غير موجود فی الخارج . وأما اذا كان الوجود أصلاً والماهیة انتزاعیة ، ... فلا يتصور أولیة ، یحتاج فی دفعها الى التکلفات والتجشّمات ، اذ لیست الماهیة ، مع قطع النظر عن الوجود شیئاً من الأشياء ، حتی تكون کافیة فی الأولیة أم لم تكن ، كما لا یخفى .» (هیدجی ١٥٢-١٥٣)

## فالوقوع بهذه الاولیة وعدم الوقوع بها ١٦/١٠٦

الممكن الأولى له الوجود ، مثلاً ، يمكن عدمه كما يمكن وجوده ، فلیس أحدهما راجحاً على الآخر . فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الأولیة یلزم ترجیح أحد المتساویین بلا مرجح . ولو فرض وقوعه بمرجح آخر غیر هذه الأولیة ننقل الكلام الیه حتی ینتهی الى الوجوب . (آملی ٢٤٣-٢٤٤)

## کلاهما متساویان فلا یتعین بعد احدهما ١٦/١٠٦-١٧

التساوی ، باعتبار ان الاولیة تقوم مقام العلة ، فكما ان الوجوب الذی هو لذات العلة ، لا یصادم التساوی فی ناحیة المعلول ، كذلك الاولیة ؛ ولانه ، ان كانت الاولیة متعینة التعلق بوقوع الوجود مثلاً ، ولم یجز نقلها بوقوع العدم ، كانت وجوباً ، لان التعین والتخصّص ، هو الوجوب . هذا خلف . وآلاً ، فهی مستویة النسبة الى الطرفين ، فیحتاج الوجود الى شیء آخر ، یرجحه ، وهو أيضاً مرجح اولوی ، وهكذا ننقل الكلام ، ویتمسلسل . ومع ذلك ، لا یحصل تعین لاحد الطرفين ، ولا یكون مرجحاً مافرض مرجحاً .

وبالجملة ، بین الاولیة الوقوع والتادی الى الوقوع ، تهافت ، اذ فی حال الوقوع ، لن یطرده العدم مثلاً ، فكان على سبیل الوجوب ، وآلاً ، جاز التبادل وحصل التصادم . فان تادت الاولیة الى الوقوع ، لزم الخلف . وآلاً ، فالاولیة كلا اولیة . وأيضاً ، كما ان وقوع الوجود ، على سبیل الاولیة ، وكذلك وقوع نفس الاولیة ، على سبیل الاولیة ،

فوقوعها ولا وقوعها متساويان . فيحتاج وقوعها الى مرجح . والفرض ان المرجح اولوى لاجوبى، فيحتاج ايضاً الى مرجح . وهكذا فى الاولويات الاخر، الى غير النهاية . ومع ذلك، جميعها كالأولية الاولى، كما يقال : ان الممكنات الغير المتناهية فى حكم الممكن الواحد ، فى جواز طريان العدم .

والحاصل ان كل موجود ممكن، ينبغى ان يقع اولويته أولاً، ثم يقع وجوده الاولوى . والحال انها ايضاً يجوز ان تقع وان لاتقع تبادلاً، اذ كل وقوع، عندهم، بلاجوب . ومن هنا يختلج بخاطرى برهان على نقي الاولوية ، وهو انه ، لو وجد الممكن بالاولوية، لوجد الصادر الاول بها ، لانه ايضاً ممكن . ولو وجد بها ، لم يكن صادراً أولاً، اذ لابد ان يقع اولويته أولاً، حتى يقع وجودها ثانياً . وهذه الاولوية ليست عين وجوده ، لانها سبب وجوده . وايضاً ، هى بجائزة العدم ، والوجود يابى عن العدم . وليست صفة الواجب ايضاً، لان واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات . وهذا بخلاف ما هو المذهب المنصور . فان الايجاب صفته تعالى، والوجوب السابق للصادر الاول، هو الخصوصية التى هى عين ذات الواجب ، وهى التى لاتمكن من عدمه ، وتأتى ألا ان يترتب عليها وجوده، اذ لكل علة خصوصية مع معلولها الخاص . «فاستقم كما امرت» . (سبزوارى ٥٩-٦٠)

لما قلنا من أن وجود هذه الأولوية كعدمها فى بقاء الحاجة معها الى مرجح لأحد الطرفين .

أو المراد بالتساوى هو التساوى فى أصل جواز الوجود والعدم، لا التساوى فى النسبة اليهما . (هيدجى ١٥٣)

وجوب لاحق ٢٠/١٠٦

ان كل ما يحمل على الشئ فهو ضرورى له مادام محمولاً عليه . ولذلك يسمى بالضرورة بشرط المحمول وبالوجوب اللاحق . وهو مغاير للوجوب السابق من وجهين : (١) أحدهما ان موضوعه هو المهية المأخوذة مع الوجود أو العدم ، وموضوع الوجوب السابق هو المهية غير المأخوذة مع أحدهما ، وإن أخذ مع غيرهما ، وهو اعتبار وجود العلة أو

عدمها معها، كما أن موضوع الامكان هو المهیة من حیث هی هی غیر مأخوذة معها شیء أصلاً... (۲) وثانیها ان رتبة الوجوب السابق قبل رتبة وجود المهیة، كما یقال: فوجب فأوجد فوجد، ورتبة الوجوب اللاحق هی بعد وجودها. (آملی ۲۴۴)

#### قضیة فعلیة ۱/۱۰۷

هی المطلقة العامة، أعنی ماحکم فیها بثبوت المحمول للموضوع فی أحد الأزمنة. فیها التی یحکم فیها بثبوت المحمول للموضوع لکی یلحقه الوجوب بشرط المحمول، ولكن ینبغی تقييدها بالممكنات بمعنی القضية الفعلیة التی تنعقد فی الممكنات اذا حکم بجواز مقارنته مع العدم لئلا یرد بأن قولنا: «واجب الوجود موجود» قضیة فعلیة، فیه وجوب لاحق، لكنه لا یقارنه جواز العدم. (آملی ۲۴۴-۲۴۵)

#### فی اعتبار العقل ۳/۱۰۷

آلا انه من الاعتبار النفس الامریة. (سبزواری ۶۰)  
یعنی اذا لاحظ العقل هذه المعانی، أى العلة والوجوب والوجود، وأراد أن یفهم أیها سابق، وعلى أى وجه یكون الترتیب بینها، حکم فی هذه الحالة بتقدم العلة على الوجوب وتقدم الوجوب على الوجود. (آملی ۲۴۵)

#### واعتبار الترتیب ۴/۱۰۷

فما لم یعتبر نفس شیئیه المهیة، ولم یتقرر، ولم یلاحظ خلوها بحسب ذاتها عن الوجود والعدم، لم یات الامكان. واذا اعتبر الامكان، وان المتساویین، ما لم یرجع احدهما بمنفصل، لم یقع، ولوحظ تشبها بأحدهما، حکم بالحاجة الى العلة. وبعد الحاجة اليها، وملاحظة کیفیة التأثير، وانه بنحو السد المسطور، حکم بالایجاب، ثم بالوجوب، کترتب الانكسار على الكسر؛ ثم بالایجاد والوجود. والایجاد الحقیقی یتقدم على الوجود، مع انه الوجود الحقیقی، لانه الوجود المنبسط السابق على المحدودات، ولان الوجود، مضافاً الى الحق تعالى، ایجاد حقیقی متقدم على الوجود المضاف الى المهیة. (سبزواری ۶۰)

## فقولهم ٤/١٠٧

وله معنى آخر، وهو ما اشرنا اليه انّ الوجوب السّابق بوجه هو الخصوصيّة المعتبرة في العلة ، والسّبق حينئذ اظهر. (سبزواری ٦٠)

كانت نسبته الى الوجوب كذا ٧/١٠٧ - ٨

أى كنسبة النقص الى التام. (هيدجى ١٥٣)

والأولى أن يكون المراد ٨/١٠٧

ويناسبه قولهم: الوجوب هو تأكّد الوجود وقوته ، والإمكان ضعفه.

قال فى حاشية الأسفار: « إن كان الامكان بمعنى الفقر، فكون النسبة هذه واضح، اذ فقر الوجودات نوري ، لكونه عبارة عن كونها تعليقات الحقائق استناديات الذات . والتعلق والاستناد عين ذواتها الوجودية النورية.

وإن كان المراد به سلب الضرورتين أو تساوى الطرفين ، وهما من صفات الماهيات مع عدم السنخية ، إنما هو بالنسبة الى العدم الصرف واللاشيء المحض ». (هيدجى ١٥٣)

الامكان بمعنى الفقر ٨/١٠٧

ان امكان المهية هو سلب ضرورة الوجود والعدم عنها ولاقتضاءها فى مرتبة ذاتها لأحدهما.

وامكان الوجود ليس بهذا المعنى. لان سلب الوجود عن الوجود ممنوع ، كما أن اثبات العدم له كذلك. فنسبة الوجود الى الوجود بالضرورة والى العدم بالامتناع . بل معنى امكان الوجود هو ضعفه الذى ينشأ من فقره الذى عين ذاته ، لا أمر عارض عليه. ففى امكان الوجود ، كون نسبته الى الوجوب نسبة النقص الى التام ظاهر جداً وفى امكان المهية الذى هو صفة لها ، مع عدم سنخيته للوجوب بمعنى تأكد الوجود، فى كون نسبته الى الوجوب كنسبة النقص الى التام خفاء. ولا بد من ان يكون بمقايسة الامكان الى العدم الصرف واللاشيء المحض، اذ هو ، مقيساً الى العدم الصرف ، له مرتبة من الوجود وحظّ منه، ويعبر عن حظه من الوجود بقوة الوجود فى مقابل العدم المحض. (آملى ٢٤٥)

## مع كونها في نفسها مسألة ۱۰/۱۱-۱۱

يعني بناء على التأويل الأول فيها. إن الغرض من إيرادها عقيب مسألة وجوب الممكن كما في كتاب التجريد، مع أنها مسألة على حدة، أن لا يتوهم أن عند عروض الوجوب الغيرى يرتفع الامكان الذاتى. (هيدجى ۱۵۳-۱۵۴)

## يدفع توهم المنافات ۱۱/۱۰۷

وأيضاً، بإيرادها ههنا، وحمل الامكان على الفقر والربط والتعلق، يحق الوجوب الغيرى، ويبطل الاولوية. والله يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل. (سبزواری ۶۰)

## كالمادة ۱۲/۱۰۷

أى شبيه بالمادة. فالكاف للتشبيه، للتمثيل لأن الممكن في حدّ الإمكان موجود بالقوة. فاذا وجب بالغير صار موجوداً بالفعل. فإمكان الوجود نقص في الوجود، ووجوب الوجود تمام وكمال فيه. فيكون التمام من مقومات الناقص، لامن منافياته. فكيف لا يجتمعان. (هيدجى ۱۵۴)

أى كما أن المادة تكون قوة الوجود، فهى بالنسبة الى العدم المحض مرتبة من الوجود كذلك الامكان بالنسبة الى الوجوب قوة الوجود، وبالمقياس الى العدم البحث، مرتبة ضعيفة من الوجود. فتكون نسبته الى الوجوب نسبة النقص الى التمام والضعف الى الكمال. (آملی ۲۴۵)

## الامكان الاستعدادى ۱/۱۰۸

في المنى، مثلاً، خصوصية يصح المنى بتلك الخصوصية ان يصير انساناً ليست في غيره من الحجر والشجر ونحوهما. فتلك الخصوصية لها نسبة الى المنى ونسبة الى الانسان... فهى من حيث نسبتها الى المنى يقال لها الاستعداد. فاستعداد المنى للانسانية هى تلك الخصوصية الموجودة فيه التى ليست في الشجر والحجر ونحوهما. ومن حيث نسبتها الى الانسان، يقال لها الامكان الاستعدادى. فيقال: الانسان يمكن ان يوجد في النطفة... فالامكان الاستعدادى للإنسان ليس في الانسان، بل هو قائم بالمنى. فالمنى حامل



للامكان الاستعدادى للانسان. والحاصل ان الامكان الاستعدادى اسم لتلك الخصوصية الموجودة فى المنى، لكن مع أخذ اضافتها الى الانسان بحيث يكون الاضافة اليه مأخوذة فى قوامه. (آملى ٢٤٧)

قد يوصف الامكان ٢/١٠٨

يعنى قد يطلق لفظ « الامكان » بالاشتراك على معنى آخر غير المذكور ، وهو تهيو الشئ لصيرورته شيئاً آخر، كتهيو النطفة لصيرورتها انساناً وتهيو الطفل لصيرورته كاتباً. (هيدجى ١٥٤)

سوى استعداد ٢/١٠٨

أى بالاعتبار. (هيدجى ١٥٤)

الامكان الوقوعى ٧/١٠٨

وجه تسميته بالامكان الوقوعى . . . أنه يرجح به وقوع الممكن على عدمه، فيكون الممكن به أقرب الى الوقوع. (آملى ٢٤٧)

لان ذلك فى الماديات ٩-٨/١٠٨

أى الامكان الوقوعى بمعنى الامكان الاستعدادى. (آملى ٢٤٨)

وهذا اعم مورداً ٩/١٠٨

لتحققه فى المجردات ، اذ لم يلزم من فرض وقوعها ، محال . لكنّه اخص مورداً من الامكان الذاتى، لان عدم العقل الاول، له الامكان الذاتى، لكن ليس له الامكان الوقوعى، اذ يلزم من فرض وقوعه ، محال ، هو عدم الواجب بالذات ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. (سبزواري ٦٠)

أى الامكان الوقوعى بمعنى مايلزم من فرض وقوعه محال أعم مورداً من الماديات لتحقيقه فى المجردات ايضاً. (آملى ٢٤٨)

مذكورة فى الافق المبين ١١/١٠٨

حيث قال : « قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادى الذى هو تهيو المادة

واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض. وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة، تقبل التفاوت شدةً وضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لأجل تحقق الأكثر والأقل مما لابدّ منه. وهوليس من المعاني العقلية الإنتزاعية التي لاحصول لها خارج العقل، كالسوابق من معاني الامكان. بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول الإتمام، ورفع الإبهام عند تعيين الأمر. (هیدجی ١٥٤-١٥٥)

### لانه من الأمور المتحققة في الأعيان ١٢/١٠٨-١٣

انك قد عرفت ... ان في المني، مثلاً، خصوصية يكون هو بها يصلح لأن يصير انساناً. فتلك الخصوصية من حيث اضافتها الى الانسان امكان استعدادي. ففيها جهتان: جهة أنها موجودة بالفعل وصفة خارجية للمني، وجهة انها قوة الانسانية وانسان بالقوة. وأما الامكان الذاتي فهو كالهوى قوة محضة، وليس فيه جهة فعلية غير كونه قوة. ... فالامكان الذاتي اعتباري محض، ليس بموجود في الخارج، لانه ليس فيه شائبة الفعلية، بخلاف الامكان الاستعدادي، فإنه من حيث انه استعداد صفة خارجية موجودة في المحل الموجود في الخارج. (آملی ٢٤٨)

### كالصور والأعراض ١٤/١٠٨

في عطف الأعراض على الصور إشارة الى ان الامكان الاستعدادي غير مختص بالجواهر بل يعمها والأعراض. ولذا يمثلونه بتهيئ المني للانسانية تارة وتهيئ الجنين للكتابة أخرى. (آملی ٢٤٨)

### المادة بالمعنى الأعم ١٥/١٠٨

«المادة» تطلق تارة ويراد منها المادة بالمعنى الأخص، وهي الهوى التي محل للصورة الجسمية والنوعية، وأخرى منها المادة بالمعنى الأعم، وهي (١) المعنى الاول (اي الهوى) و(٢) الموضوع الذي هو محل للعرض، و(٣) البدن الذي هو محل ومتعلق للنفس. (آملی ٢٤٨-٢٤٩)

## فالتبهيؤ... امر بالقوة ١٥/١٠٨-١٦

فالمراد بالكيفية الكيفية الاستعدادية . وبالمعنى الاعم ، القدر المشترك بين المحل ، كالنطفة لصورة الحيوان ، والموضوع ، كالخصرم للحلاوة ، والمتعلق ، كالجنين للنفس الناطقة ، وبالفعل فعلية القوة ، كفعلية الهوى ، حيث انها قوة صرفة ، وفعليتها عين القوة . وكون حيثية الامكان امراً بالقوة ، لكونه اضافة ، وهى الى المعدوم الخارجى الموجود فى الذهن . (سبزواري ٦٠-٦١)

## المراد به التنظير ٢٠/١٠٨

أى تنظير الكيفية التى فى النطفة فى كونها بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر الى النطفة نفسها ، فإن النطفة أيضاً بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر . (آملى ٢٤٩)

ففى الفعلية والقوة تابع له ٢١/١٠٨

وهذا معنى قول بعض الحكماء انّ للاعراض مادة وصورة تبعية ، اى مادة الموضوع وصورته اللتان له بالذات لها بالتبع . فانها بذواتها بسايط خارجية . (سبزواري ٦١)

فان موضوعه ليس بالفعل ١/١٠٩

فإن موضوع الامكان الذاتى هو المهيمة من حيث هى هى ، وليس فيها شائبة من الفعلية حتى فى الوجود والعدم . (آملى ٢٤٩)

## والا فالكلام فى الامكان الاستعدادى ٢/١٠٩

أقول :الظاهر أن مراد صدر المتألهين من المنى فى كلامه هو الصورة المنوية التى يكون المنى بها منياً ، وهى عبارة عن ذاك التبهيؤ وتلك الخصوصية التى يعبر عنها بالاستعداد تارة والامكان الاستعدادى أخرى . (آملى ٢٤٩)

ان الاستعدادى كانه الذاتى ٤-٥/١٠٩

ولا يخفى أنه على هذا ، يلزم ان يكون الامكان الاستعدادى أمر غير موجود فى الخارج لأنه حينئذ مركب من الامكان الذاتى الذى غير موجود فى الخارج وغيره من تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع . ومن المعلوم أن هذا المركب اعتبارى باعتبارية جزئه الذى

هو الامكان الذاتی، مع أن ارتفاع بعض الموانع ایضاً ليس أمراً وجودياً كما هو واضح .  
... بل الامكان الاستعدادی أمر موجود فی الخارج كما سبق تحقیقه، ولأجل ذلك قال  
المصنف « كأنه الذاتی »، ولم يقل « هو الذاتی »، مع زیادة اعتبار. (آملی ۲۴۹-۲۵۰)

### مصححة جهات الشرور ۶/۱۰۹

بعدها عن مبدء الخیر وعالم النور، وهی معدن الظلمات، ومنها ينشعب جميع  
الإستعدادات، والیها يرجع جميع القوى المقابلة للفعليات، كما يرجع الفعليات والأنوار  
الی منبع الأنوار والإشراقات. (هیدجی ۱۵۵)

### بواسطة جهة الامكان الذاتی ۶/۱۰۹

وكون الامكان هناك كنقطة ظلمة فی بیداء نوروها ظلمات، بعضها فوق بعض،  
متراكمة من خصوصية النشآت، وهناك عالم النور والوحدة الجمعية، وهنا عالم الظلمة  
والكثرة، والفرق، بل فرق الفرق، فهناك لا تتمكّن من البروز لقاهرة تلك الأنوار،  
و« يدالله مع الجماعة ». وهنا فاشية لضعف النور بالتشتت. والمراد بكون الامكان منشأ  
منشئية وجود العقل مخلوط بظلمة الامكان، كما ان المراد بمنشئية امكان الصادر الاول  
للأطلس ایضاً. هذا. وكذا المراد بمنشئية وجوبه للنفوس النطقية، منشئية وجوده متعلقا  
بالحق، كما ان المراد بمنشئية وجوب الصادر الأول للثاني ایضاً. هذا. فان العقول الكلية  
واجبة بوجوب الحق المتعال. (سبزواری ۶۱)

إن فی العقل الذی هو الصادر الأول ست جهات، وليس الصادر منها إلا واحداً،  
بعضها أشرف وبعضها أخس، ویكون الأشرف منها منشئاً لصدور الأشرف والأخس للأخس.  
وهی : (۱) الوجود و (۲) الوجوب بالغير و (۳) تعلقه لمبدئه - وهذه الثلاثة أشرف -  
و (۴) المهية و (۵) الامكان الذاتی و (۶) تعلقه لنفسه - وهذه الثلاثة أخس .

فالامكان الذاتی منشأ صدور الامكان الاستعدادی الذی هو هیولی عالم المواد.  
فیكون الجهة الأخس منشأ للأخس. فصار الامكان الذاتی للعقل منشئاً للامكان الاستعدادی  
فی عالم المواد. وبهذا المعنی صار الامكان الذاتی كالأصل للامكان الاستعدادی.

(آملی ۲۵۰-۲۵۱)

ما عليه القوة والاستعداد ۷/۱۰۹

أى ما يضاف اليه القوة والاستعداد يكون معيناً فى الامكان الاستعدادى ، مثل استعداد النطفة للانسانية دون شئ آخر ، بخلاف الامكان الذاتى ، فان ما يضاف اليه هو الوجود والعدم ، لأحدهما ، وإنما التعین يجرى من قبل العلة من غير استدعاء المهيّة اياه.

(آملی ۲۵۱)

لانه كلا الطرفين ۹/۱۰۹

أى ما يضاف اليه الإمكان الذاتى والمقوى عليه هو الطرفان كلاهما. (هيدجى ۱۵۵)

التعین ناش من قبل الفاعل ۱۰-۹/۱۰۹

من غير استدعاء الماهية بامكانها إياه. (هيدجى ۱۵۵)

أى عن الممكن ۱۲-۱۱/۱۰۹

فنى العبارة حذف وايصال ، كما فى قوله تعالى: «واختار موسى قوم» ، أى من قومه.

(سبزواری ۶۱)

فى محلّ الممكن ۱۴/۱۰۹

فإن الإمكان الاستعدادى للصورة الإنسانية قائم بالنطفة لا بالإنسانية ، وامكان الكتابة قائم بالجنين لا بالكتابة ، بخلاف الامكان الذاتى ، فانه انما يقوم بماهية الممكن ، لا بمحلها. (هيدجى ۱۵۵)

فى محلّ الممكن أى فى مادته بالمعنى الاعمّ ۱۵-۱۴/۱۰۹

فنى اطلاق المحل تغليب. (سبزواری ۶۱)

محل الصور النوعية ۱۵/۱۰۹

تخصيصها بالنوعية لما قالوا إن محلّ المركبات ومحلّ الصور الجسمية ، وهو الهيولى الأولى ، بسيط ؛ ولعدم انفكاكها فى الوجود. (هيدجى ۱۵۵)

## المراد بالغیر أعم ۴/۱۱۲

كما أن المراد بالعدم أعمّ من المقابل والمجامع . (هیدجی ۱۵۶)

## أى عدم الكون ۴/۱۱۲

المستفاد من كلمة «لم يكن» ، لا أنّ المرجع هو الوجود ، لانه قديم ، لا قدم .

(سبزواری ۶۱)

هذا تعريف لمطلق القدم الجامع للذاتی والزمانی والحقیقی والاضافی . (آملی ۲۵۱-۲۵۲)

## فيه إشارة ۵/۱۱۲

أى فى لفظ المسمّى . (سبزواری ۶۱)

## شرح الاسم ۵/۱۱۲

وهو... شرح مفهوم الاسم وإيضاح مسمّاه ، مع قطع النظر عن انطباقه على حقيقة خارجية . يعنى أن التعريف إسمی ، لاحقی . وكذا تعريف الحدوث بالمسبوقية . (هیدجی ۱۵۶)

## القدم الاضافی ۱۰-۹/۱۱۲

يقال له القدم بالقياس أيضاً . وكذا الحدوث . (هیدجی ۱۵۶)

## قبليّة ليسيّة الذات ۱۲-۱۱/۱۱۲

وانما كانت ليسيّة المهية قبل الايسية ، لان الليسية مابالذات ، والايسية مبالغير . وما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير . فهذه المسبوقية والسابقة ، معيار الحدوث الذاتى لجميع ماسوى الله تعالى . (سبزواری ۶۱)

## بالعدم المجامع ۱۳/۱۱۲

وهذا هو الحدوث الذى للعقل الاول ولكلية العالم ، عند الحكماء . قالوا لمن طلب مدة للعدم ، قبل وجود الحادث ، على سبيل التبصرة والتنبه ، هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير لا بد منه ، مثل يوم او شهر أو سنة أو يكفى فيها أى مدة كانت ؛ فانه يقول حينئذ : بل يكفى فى الحدوث سبق ، أى مدة يتقدم فيها العدم على الوجود . فيقال : هل يكفى سنة واحدة ؟ فيقول : نعم ، فيقال : ان كان بدل السنة شهراً ، فهل يكفى ؟ فهو للاحالة

يكتفى به. ثمّ ينتقل في السؤال الى يوم وساعة ودقيقة ، وهكذا. فينبّه حينئذ على ان الزمان لاثّأثير له في الحدوآ، لان المؤثر لا يكون كآثره في التأثير مثل قليله. فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض، ولم يرتفع شئ من معنى الحدوآ. فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدوآ. وانما يؤثر في ضعف التصور. (سبزوارى ٦١-٦٢)

### قال الشيخ ١٥/١١٢

رد عليه أن الممكن، لو استحق العدم لذاته، لكان ممتنع الوجود. بل كما ان وجوده يكون من الغير، فكذلك عدمه يكون من عدم الغير.

قال صدر المتألهين: «مراده أن الممكن يستحق من ذاته لاستحقاقية الوجود والعدم. وهذه اللااستحقاقية وصف عديم من حيث ذاته». (هيدجى ١٥٦)

### أى يستحق هذا الوصف ١٧/١١٢-١٨

فالحدوآ الزمانى هو مسبوقية وجود الحادث بالعدم الزمانى الغير المجامع لوجوده في الزمان. (آملى ٢٥٢)

### كحدوآ الطبع ١٨/١١٢

هذا مثال للحدوآ الزمانى. فالعالم الطبيعى كله حادث بالحدوآ الزمانى، بناءً على الحركة الجوهرية. (آملى ٢٥٢)

### دهرى ابدا ٢٠/١١٢

يعنى الحدوآ الدهرى الذى اظهره المحقق الداماد يكون مثل الحدوآ الزمانى في كونه مسبوقاً بالعدم الفكى الغير المجامع مع وجود الحادث، إلا أن الفرق بينهما أن العدم السابق في الحدوآ الزمانى زمانى واقع في أفق الزمان، والعدم السابق في الحدوآ الدهرى دهرى واقع في افق الدهر. (آملى ٢٥٢)

### بمالامزيد عليه ١/١١٣

الا ان زيادة البسط، مع اعضاء كلامه، كما هوشأن بياناته، قدس سره، لما كان موجبا لتحير الطالبين، لم انقل عباراته، وتصرفت تصرفات جيّدة، واوضحت ايضا حات

موفقة، تسهیلاً للأخذ. وكل من جاء من بعده، مانال مطلبه، وتصدی بعضهم للردّ. وانی بیئت مراده فی تحریراتی. ومن جملتها فی تعلیقاتی علی الحاشیة الجمالیة علی الحاشیة الخفزیة، لعلمی بانه مطلب شامخ عن حکیم راسخ. (سبزواری ۶۲)

کذاک ۱/۱۱۳

الظاهر أنه خبر لقوله «دهری»، وقوله «سبق العدم» خبر بعد خبر. والمناسب أن يقول: «وذاك سبق العدم المقابل». فيكون خبر المبتدأ ما يليه من الجملة. (هیدجی ۱۵۶)

ولنمهد لبيان ۵/۱۱۳

أقول: هذا يخالف ما وقع عليه اصطلاح القوم من أن «الزمان» يطلق على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود؛ و«الدهر» على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الأمور الثابتة؛ و«السرمدة» على النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها الى بعض. يشير الى ما ذكرنا في الحاشية عند ذكر تاويلات القوم للمثل الأفلاطونية. (هیدجی ۱۵۷)

الأولى ۵/۱۱۳

حاصلها ان الموجود اما سرمدي، واما دهری، واما آتی، واما زمانی. والأخیر اقسام، لانه، اما زمانی بنفسه، كنفس الزمان، فان كل زمانی غير الزمان، زمانی به، وهو زمانی بنفسه، كما ان كل شئ مضی بالضوء، والضوء مضی بذاته؛ واما زمانی، على وجه الانطباق على الزمان، كالحركة القطعية، فانها امر ممتد منطبق على ممتد، هو الزمان، فان نسبة الزمان الى الحركة، نسبة خشبة الذراع الى المذروعات؛ واما زمانی، لاعلى وجه الانطباق، كالحركة التوسعية، فانها بسيطة، كنقطة سیالة، ولايجوز انطباق البسيط على الممتد، وما لامقدار له في ذاته على المقدار، وانما هي زمانية، بمعنى انه لايمكن ان يفرض آن في ذلك الزمان، الاوهی حاصلة فيه، اذ المتحرك، في كل آن، ليس فارغاً عن التوسط. ثم ان كلاً منهما، اما منطبق، أو حاصل في جميع الازمنة كما في الحركة الفلكية، او على قطعة



من الزمان ، او فيها ، كما في الحركة المستقيمة . (سبزواری ٦٢-٦٣)

وعاء أو مايجرى مجراه ٦-٥/١١٣

كما يكون الكوز وعاء للماء ، يكون الزمان أيضاً وعاء للزمانى .

ومايجرى مجرى الوعاء هو الدهر بالنسبة الى المفارقات التورية ، فان الدهر ليس شيئاً مغايراً للدهرى حتى يكون الدهرى واقعاً فيه كالزمان والزمانى . بل الدهرى هو بنفسه الدهر ، فيكون دهرأ ودهرياً ، فنسبة الدهر والدهرى كنسبة الخارج والخارجى الذى لا يكون أمراً مغايراً للخارج .

ولذلك لا يكون الدهر وعاء حقيقة للدهرى ، بل يجرى مجرى الوعاء . ولا يخفى ان

نسبة السرمد الى السرمدى ايضاً كذلك . (آملی ٢٥٢-٢٥٣)

سواء كان بنفسه أو بأطرافه ٧-٦/١١٣

الزمانى إما واقع فى طرف الزمان ، وهو الآن . وذلك كالأنيات ، مثل الوصول الى نهاية المسافة ومحاذاة الشيء للشيء والخروج عن المسامته ونحو ذلك . فالوصول الى نهاية المسافة مثلاً لا يقع فى الزمان ، وإلا كان حركة لا وصولاً . فهو واقع فى طرف الزمان كما أنه بنفسه طرف للحركة . وإما واقع فى الزمان نفسه . وهذا على قسمين : (١) ان يكون واقعاً فى الزمان على وجه الانطباق ، فيكون أمراً ممتدّاً تدرجى الحصول ذا أجزاء كنفس الزمان . ويكون كل جزء منه واقعاً فى كل جزء من الزمان الذى ينطبق عليه ، ولا يكون بجميع أجزائه واقعاً فى كل جزء من الزمان ، بل جزء منه يقع فى جزء من الزمان وجزء آخر فى جزء آخر من الزمان وهكذا . وهذا كالحركة القطعية .

(٢) أن يكون واقعاً فى الزمان ... يكون هو بجميع أجزائه واقعاً فى جزء من الزمان

وفى جزء آخر وآخر منه . وذلك كالحركة التوسطية اذ هى بمعنى كون المتحرك بين المبدء والمنتهى كون مخصوص طارئ على المتحرك حال كونه بين المبدء والمنتهى . وهو بتمامه يقع فى الجزء الاول والثانى والثالث الى آخر زمان كونه بين المبدء والمنتهى ، وكالجسم الواقع فى الزمان ، مثلاً ، فإنه أمر قارّ يقع بجميع أجزائه فى أجزاء زمانه الذى وعاء له بحيث هو

بكله واقع في أول زمانه وبعد أوله وبعده وبعده الى آخر زمانه . فهذا زمانى لاعلى وجه الانطباق. (آملی ٢٥٣-٢٥٤)

للمفارقات النورية ٩/١١٣

كالعقول الكلية النزولية والصعوديّة، وكل عقل بسيط بالفعل بما هو عقل، وكذا العالم المأخوذ جملة ، بل كل متغير، بما هو متعلق بما فوقه ، من المفارق ، انما هو في الدهر ، ويكون ثابتاً. (سبزواری ٦٣)

هو الدهر ١٠/١١٣

الدهر وعاء الثابتات والمجردات . وهو على قسمين: الدهر الايمن والدهر الايسر . وكل واحد منها أيضاً ينقسم الى الأعلى والأسفل .

(١) الدهر الايمن الأعلى وعاء العقول الكلية من الطولية والطبقة المتكافئة العرضية.

(٢) والايمن الأسفل وعاء النفوس الكلية الفلكية.

(٣) الأيسر الأعلى وعاء المثل المعلقة النورية.

(٤) الأيسر الأسفل وعاء الطبايع الكلية من حيث انتسابها الى مبادئها العالية التي

بتلك الجهة تكون ثابتات ...

ولعل المحقق الداماد يشير الى الأيسر الأسفل حيث يقول: الدهر هو وعاء نسبة

المتغير الى الثابت ، لانه اصطلح بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ، ونسبة المتغير الى الثابت

دهر ، ونسبة الثابت الى الثابت سرمد. (آملی ٢٥٤)

وهو كنفسها بسيط ١٠/١١٣

بل قد عرفت أن الدهر هو الدهرى . والمفارقات النورية ، كالنفوس الكلية والمثل

المعلقة والطبايع الكلية ، من حيث انتسابها الى المبدء العالى الذى فوقها ، كل مرتبة

من الدهر .

فالدهر ليس إلا نفس تلك الموجودات البسيطة المجردة عن الكمية والسيلان والاتصال.

(آملی ٢٥٤)

## نسبة الروح ١١/١١٣

بل روح الروح ، لانّ الآن السّيال روح الزمان ، ونسبة السمرمد نسبة روح الروح . (سبز وارى ٦٣)

ذلك لأن ما في الدهر من الموجودات مبادئ وجود الزمان وما فيه من الزمانيات بأنواعها . والعلة مرتبة كمال المعلول ، كما أن المعلول مرتبة ضعف العلة .  
فيكون نسبة الدهر الى الزمان كنسبة الروح الى الجسد في كون الروح علة والجسد معلولاً . (آملی ٢٥٤)

## هو السمرمد ١١/١١٣

السمرمد بمعنى مالا بداية ولانهاية لوجوده ، أعنى مجموع معنى الأزل والأبد . وهو عبارة عن عالم الحق وأسمائه وصفاته . (آملی ٢٥٤-٢٥٥)

## بعد مبدئها ١٢/١١٣

وهو المرتبة الأحديّة المعبر عنها بغيب الغيوب والغيب المكنون والغيب المصون .  
(آملی ٢٥٥)

## وهو مبدء المبادئ ١٣/١١٣

وهو غيب الغيوب ، والغيب المكنون ، والغيب المصون ، وهو حقيقة الوجود التّدى لاسم ولارسم .

واللاهوت هو الوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنی<sup>١</sup> والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتات ، الكامنات تحت الاسماء والصفات .

والجبروت عالم العقول الكلية .

والملكوت قسمان : اعلى واسفل . فالملكوت الاعلى ، هو النفوس الكلية ، والملكوت الاسفل ، هو المثل المعلقة .

والتاسوت ، هو عالم الشهادة ، وعلوياته وسفلياته . (سبز وارى ٦٣)

## اللاهوت ۱۳/۱۱۳

وهو المرتبة الواحدية المعبر عنها بالوجود الجامع لجميع الأسماء الحسنى والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتة لزوماً غير متأخر عن الوجود، بل على وجه لو فرض أن يكون له مهية لكانت الأعيان الثابتة بالقياس الى مهيته من قبيل لوازم المهية لالوازم الوجود. (آملی ۲۵۵)

## الجبروت ۱۳/۱۱۳

هو عالم العقول الكلية والذهر الايمن الأعلى. وسمى بالجبروت لجبره نواقص مادونه، لأن العقول مرتبة كمال مادونها، كما في كل علة بالقياس الى معلولها. (آملی ۲۵۵)

## الملكوت ۱۳/۱۱۳

وهو ينقسم (۱) الى الأعلى وهو عالم النفوس الكلية الذى هو الذهر الايمن الأسفل فى أقسام الأربعة من الذهر، و(۲) الى الملكوت الأسفل، وهو عالم المثل المعلقة والذهر الايسر الأعلى. (آملی ۲۵۵)

## العرضية ۱۴/۱۱۳

المراد بالسلسلة العرضية هو السلسلة التى لم تكن بينها ترتب على ومعلولى، وهى تتحقق فى موضعين: أحدهما فى الطبقة المتكافئة العرضية من العقول التى فى طول العقول الطولية. ويعبر عن تلك الطبقة العرضية بأرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية. . . وتلك الطبقة من عالم الجبروت اذ العقول مطلقاً، من الطبقة الطولية والعرضية، من عالم الجبروت. وثانيهما عالم الأجسام الطبيعية، اذ ليس بين الأجسام مطلقاً علية ومعلولية، لأن شرط تأثير الجسم فى شئ هو محاذاته مع ما يتأثر منه، وهو لا يجتمع مع فاعليته، اذ لا بد من ان يكون المعلول حينئذ متحققاً أولاً حتى يحاذى علته فيتأثر عن علته فيحقق بتأثيره؛ وذلك محال. والمراد بالطبقة العرضية ههنا هو الأخير، اذ العرضية من العقول... من عالم الجبروت.

(آملی ۲۵۵-۲۵۶)

### فاعني بها هنا ١٤/١١٣

اشرنا بقيد « هنا » الى انّ العرضيّة يطلق على العقول العرضيّة التي قال بها الاشراقيون وهي الطبقة المتكافئة ، كما سيجيء . (سبزوارى ٦٣)

### تابع للوجود ١٥/١١٣

وهذا كما يقال في المنطقيات: ان السوالب تسمّى حليّة ومتصلة ومنفصلة وضروريّة وغيرها ، بتبعية الموجبات . وآلا ، ففيها سلب الحمل والاتصال والانفصال والضرورة ونحوها . (سبزوارى ٦٣)

### فقد كل مرتبة من الوجود للأخرى ١٦/١١٣-١٧

أى لمرتبة أخرى . سواء كانت المرتبتان متقارنين بحسب الزمان أم كانت إحداهم سابقة والأخرى لاحقة ، اذ على كل تقدير يكون كل وجود فاقداً لوجود آخر مما في عرضه ، مقارناً معه أو مترتباً عليه ترتيباً زمانياً . وحيث لاعلية ولا معلولية بينهما تكون كل مرتبة فاقدة لمرتبة أخرى . فيرسم من كل وجود عدم مرتبة وجود آخر . (آملی ٢٥٦)

### فقد كل وجود دان للوجود العالی ١٧/١١٣

الوجود الداني فاقد لمرتبة وجود العالی لأن الداني معلول للعالی ، والمعلول لا يكون واجداً لمرتبة وجود العلة . كيف ، وهو ظل العلة وعكسها ؟ والظل مرتبة ضعيفة من ذيه . . . وما ذكرنا ظهر ان العالی لا يكون في السلسلة الطولية فاقداً للداني ، لأن العلة لا تفقد وجود المعلول . كيف ، وهو مترشح منه ؟ وكيف لا يكون واجداً لما هو معطيه ؟ وإلا ، يلزم ان يكون معطى الشئ فاقده . (آملی ٢٥٦)

### عالم الملك مسبق الوجود بالعدم الدهرى ٢٠/١١٣

ان وجود عالم الملك - وهو عالم الناسوت والشهادة - متأخر عن وجود عالم الملكوت بحكم المقدمة الثانية ، وان عدم الدهرى يكون في رتبة وجود الدهرى لتبعية العدم للوجود بحكم المقدمة الثالثة ، وان فقد وجود عالم الملك للوجود عالم الدهر هو راسم العدم الدهرى في الذهن بحكم المقدمة الثالثة ايضاً .

فعالم الملك حادث دهری ، أى وجوده مسبوق بعدمه الواقعى الفكى الواقع فى عالم الدهر، بمعنى انه ليس بموجود بوجود الدهرى. فهو حينئذ معدوم بذلك الوجود، بل هو موجود بوجود عالم الملك .

والحاصل ان وجود عالم الملك، وإن كان فى الدهر، بمعنى ان الدهرى واجد لوجود عالم الملك، لكن عالم الملك معدوم بوجود عالم الدهر، بمعنى أنه فاقد لوجود عالم الدهر. فعدمه الدهرى عدم واقعى غير مجامع لوجوده الملكى ، بل سابق عنه ومتقدم عليه سبقاً وتقدماً دهرياً ، أى يكون السابق فى عالم الدهر والمسبوق فى عالم الملك . (آملی ۲۵۷)

### لأنه مسبوق الوجود بوجود الملکوت ۲۰/۱۱۳

أى ، الملکوت بالمعنى الاعم، أى عالم المعنى، ونشأة الباطن، كما قال تعالى «وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض». وحاصل البيان ان عالم الملك، وهو عالم الصور الطبيعية ، اذا اخذ جملة بأمكنتها وازمنتها، فهو كشخص واحد، «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة»، الا انه لا يدع ولا يبقى زماناً، حتى يكون كالشخص الواحد، مسبوق الوجود بالعدم فى زمان قبله. بل ينبغى للعقل ان يتوجه الى الطول، أى الى باطن العالم، وانه مسبوق الوجود بشرائه بعدمه ، فى عالم الملکوت. وهو عالم واقعى ، بل هو ببعض مراتبه حاق الواقع ، ومتن الاعيان . فهو مسبوق الوجود بالعدم الواقعى والمقابل والسابق الانفكاكى ، لكن فى السلسلة الطولية ، لا كالعدم المجامع ، فانه ليس مقابل الوجود ، ولا منفكاً عنه . وتلك العوالم الطولية الفوقية ايضاً، كل مسبوق الوجود بالعدم، فى مرتبة الآخر. والكل مسبوق بالعدم فى السرد ، ولكل منها سبق دهرى واقعى على الآخر. ولا يصادم السبق العلى، ولكن ليس به ، كما قد يظن ، اذ يكفى العلى من حيث هو الانفكاك فى المرتبة العقلية، بحيث يقال: وجدت العلة ، فوجد المعلول، كما فى سبق حركة اليد على حركة المفتاح. وايضاً ، لولم يكن بين العوالم المترتبة فى النزول والصعود ، علية ، كما يقول به الاشعري ، كان التقدم والتأخر الدهريين بينها بحالهما لكونها وجودات واقعية متحققة فى متن الواقع، على ان الكلام فى الحدوث ، وهو المسبوقية بالعدم. وسبق العدم على الوجود

ليس بالعلية . انما هو في الدهر هنا . ان قلت : قد فسّر الحدوث بالمسبوقية بالغير ، وهي المسبوقية بالعلة ، فيرجع الحدوث في هذه العوالم المترتبة الى الحدوث الذاتي ؛ قلت مجرد المسبوقية بالغير ليس حدوثاً ذاتياً ، بل هو تفسير للقدر المشترك بين الحدوثات . بل المراد بالغير ، هو العدم ، لأن الحدوث هو الوجود بعد العدم ، كما ان البقاء هو الوجود بعد الوجود . ولوفر المطلب بالمسبوقية بالعلة ، كان باعتبار ان العدم لازمها .

ثم العدم امّا مجامع ، أو مقابل . والمقابل ، امّا زمانى ، وامّا دهرى . فيحصل الاقسام الثلاثة متميزة . (سبزواری ٦٣-٦٤)

كل حد من هذه السلسلة العرضية ٢١/١١٣

المراد بكل حدّ من السلسلة العرضية هو الموجودات الواقعية في أفق الزمان المعبر عنها بالزمانيات ، كزيد وعمرو ، مثلاً . فوجود زيد ، مثلاً ، عدم لعمر ، بمعنى ان عمرراً فاقد لوجود زيد ، فهو معدوم بوجود زيد في حال كونه موجوداً بوجود نفسه . وكذلك وجود عمرو عدم لزيد لأنه أيضاً معدوم بوجود عمرو حال كونه موجوداً بوجود نفسه . فوجود كل واحد عدم للآخر باعتبار الواقع ورسم عدم للآخر باعتبار الذهن . وكذا كل قطعة من الزمان موجودة بوجود نفسها ومعدومة بوجود قطعة أخرى . فوجود كل قطعة عدم لقطعة أخرى باعتبار الواقع ورسم عدم لها باعتبار الذهن . (آملی ٢٥٧-٢٥٨)

أو راسم عدم لآخر ٢٢/١١٣

أى لحدّ آخر . (هيدجی ١٥٧)

واخرى منه ٢٢/١١٣

أى قطعة أخرى من زمانها . (هيدجی ١٥٧)

لأخرى منها ٢٣/١١٣

أى لمرتبة أخرى سافلة ، لامطلقاً لكونها في الطول . (هيدجی ١٥٧)

## لان الوجودات واقعية ۱/۱۱۴

فيكون العدم أيضاً واقعياً ، لأن العدم في واقعته أيضاً يتبع الوجود . . . لكن وجود زيد ، مثلاً ، واقعي . فعدم عمره أيضاً بوجود زيد واقعي . (آملی ۲۵۸)

## في مرتبة كل ۱/۱۱۴

بالتنوين عوضاً عن المضاف اليه ، أي كل وجود . كذا قوله : « بل كل » . (هيدجی ۱۵۷)

أي في مرتبة كل وجود عالٍ في السلسلة الطولية عدم وجود لما في المرتبة السافلة . ففي مرتبة وجود الدهري عدم مافي عالم الملك ، يعني مافي عالم الملك ليس موجوداً بوجود مافي عالم الدهر . (آملی ۲۵۸)

## وكل وعاء لوجود ۲/۱۱۴

أي كل وعاء ، مثل الدهر ، لوجود ، كوجود الدهري ، وعاء بعينه لعدم وعاء تاليه كالزمان . . . ووعاء أيضاً لعدم قرين الوعاء التالي ، وهو الزماني الذي قرين للزمان . والحاصل أن الدهر ، مثلاً ، الذي وعاء لوجود الدهري وعاء أيضاً لعدم الزمان وعدم الزماني . وكذلك السرمد وعاء لعدم الدهر وعدم الدهري . (آملی ۲۵۹)

## وقرينه ۲/۱۱۴

أي قرين التالي ، يعني كل وعاء لوجود وعاء لعدم الوعاء التالي ولعدم مايقارن الوعاء التالي ، وهو الوجود فيه . (هيدجی ۱۵۷)

## في قوسى النزول والصعود ۳/۱۱۴

وبازائهما قوس الليل وقوس النهار ، وان شئت التطبيق على البروج الاثني عشر ، قسمت كلامن قوسى النزول والصعود على ستة ، كاللاهوت ، والوجود المنبسط ، والعقول ، والنفوس الكلية ، والمثل المعلقة ، والطبايع . اذ كل ماهو في النزول ، يوجد مثله بازائه في الصعود . فيكون المجموع اثني عشر . (سبزواری ۶۴-۶۵)



## أيام ربوبية ٤/١١٤

«الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام». النساء ٥٧/٤  
وحينئذ، فالانفصال الذى يطلبه بعض المتكلمين ، انه لابد فى طريقة الملة البيضاء ان يتحقق بين الحق تعالى وبين العالم ، يمكن ان يلتزم بشرط ان ياتوا البيوت من ابوابها ، حتى لا يكونون مصاديق قول القائل :

اتيت بيوتا لم تنل من ظهورها وابوابها عن قرع مثلك سُدّت  
بان يجعل بين مرتبة غيب الغيوب ، وبين عالم الشهادة ، وهو التفاوت الرتبى بين النور والظل ، فى السلسلة الطولية ، «والله بكل شئ محيط» ، «وهو معكم اينما كنتم» .

تجلى لى المحبوب من كل وجهة فشاهدته فى كل معنى وصورة  
وفى قولنا «ايام ربوبية» ايماء الى تاويل للآية الشريفة : «خلق السموات والأرض فى ستة ايام» . فانّ المراتب الست التى فى الصعود ، عين الست التى فى النزول ، بحسب الحقيقة . وبوجه هى اللطائف الست التى للانسان ، من الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفى . واما اللطيفة السابعة التى تسمى بالاخفى ، فهى مقام الفناء . فهى مقام الفراغ عن الخلقة . وبعض العرفاء اولها بجنس الملك ، وجنس الجن ، وجنس المعادن ، وجنس النبات ، وجنس الحيوان ، وجنس الانسان . وبعضهم جعلها الحضرات الخمس ، والسادس حضرت الكون الجامع ، وهو الانسان الكامل الذى هو محلى الجميع ، ومظهر الاسم الاعظم . (سبزوارى ٦٥)

## الحاصل ان العالم عنده ٥/١١٤

يعنى عالم الزمان والزماني (عالم الناسوت ، عالم الملك ، عالم الشهادة ) وجوده مسبق بعدمه الواقعى الواقع فى عالم الدهر ، كما أن وجود عالم الدهر مسبق بعدمه الواقعى الفكى الواقع فى عالم السرد .

فعالم الشهادة عنده حادث بحدوث دهرى ، لازمانى . وعالم الدهر حادث بحدوث

سرمدى ، لادهرى . (آملى ٢٦٠)

## لاالزمانی الموهوم ۱۱۴/۵-۶

وربما يقال بالزمان المتوهم، وهو ما لا فرد يحاذيه، ولا منشأ لانتزاعه. وهو وهم محض، بخلاف الزمان الموهوم، فانه، وان لا يحاذيه شيء، ألا ان له منشأ انتزاع. وهو، عندهم، بقاء الواجب بالذات. وهذا ايضاً خيال فج، وراى معوّج، وكيف يسوغ انتزاع الممتد السّيال من بقاء وجود على حالة واحدة؟ بل، ليس فيه شيء وشيء، وليس كبقاء الموجود الطبيعي، بل لانسبة لبقاءه الى بقاء سكّان الجبروت، ممّا لاحالة منتظرة لهم. وهل يسوغ انتزاع الظلمة من البيضاء، والجفاف من الداماء، والابصار من العين العمياء، والوعاية من الاذن الصّماء؟ (سبزواری ۶۵-۶۶)

المتكلمون يقولون بفصل العالم عن الله بزمان، ويحملون الحديث الشريف: «كان الله ولم يكن معه شيء» على أنه كان تعالى ولم يكن شيء من العالم؛ ثم أنشأ تعالى وجود العالم شيئاً فشيئاً تدريجاً. ولما كان فصل العالم عنه تعالى محتاجاً الى فاصل، ولا يمكن ان يجعل الفاصل هو الزمان المحقق، لانه نفسه من العالم... عبروا عن الفاصل بينه تعالى وبين العالم «بالزمان المتوهم» تارة و«الزمان الموهوم» أخرى. وجعلوا الزمان المتوهم أو الموهوم وعاء لعدم العالم. فالعالم عندهم حادث بحدوث زمانى متوهم أو موهوم، ويكون وجوده مسبوقاً بعدم واقعى فكى غير مجامع لوجوده واقع فى ذلك الزمان المتوهم أو الموهوم. ومرادهم من الزمان المتوهم هو ما لا فرد يحاذيه ولا منشأ لانتزاعه؛ وبالزمان الموهوم هو ما لا فرد يحاذيه، وإن كان منشأ لانتزاعه، ويكون منشأ انتزاعه هو بقاء الواجب بالذات. وكيف كان، فليس لهذا الزمان، متوهماً كان أو موهوماً، فرد واقعى يحاذيه؛ وإلا كان من العالم ولم يكن متأخراً عنه تعالى بالزمان.

ولا ينبغي ان الزمان المتوهم وهم محض، اذ ليس له فرد ولا لانتزاعه منشأ؛ فهو وهم فى وهم. وأما الزمان الموهوم، فصحة تصوره متوقفة على جواز انتزاع الذات السّيال الممتد التدريجى الحصول عن بقاء وجود ثابت غير متغير ولا متبدل مع عدم المناسبة بينهما. (آملی ۲۶۱)

## الحادث الاسمى ٨/١١٤

حاصل مرامه ان العالم بمعنى المفاهيم والماهيات المعبر عنها بالاسماء والصفات التى تنتزع عن حدود الوجود المنبسط ، كله مسبوق بالعدم فى المرتبة الأحدية . فهو برمته ، من العقول والنفوس والصور والأجسام ، أسماء حدثت بعد تجلى الذات بعوالم الممكن باسمه المبدع ، كما انه ينمحي عند تجليه باسمه القهار . والفرق بين الحدوث الاسمى وبين الحدوث الدهرى الذى اصطلح عليه المحقق الداماد والحدوث الطبيعى الذى اختاره صدر المتألهين : أن المتأخر فى الحدوث الاسمى هو المهية نفسها التى تنتزع من حدود الوجود المنبسط وتعيناته ، بماهى مهية وفى مرتبة الماهوى ، عن مرتبة الأحدية . فالتأخر عنده هو نفس الماهيات من العقول والنفوس والأجسام من الأفلاك والعناصر والفلكيات والعنصریات وأعراضها ... وأما الوجودات فهى ، وإن كانت متحققات ، إلا انها ليست خارجة عن الصقع الربوبى ، لانها تنزلات وجود الحق وتجلياته ورشحاته وعكوسه وأظلاله ، والفرق بينهما بالتشكيك لا بالتباين . وهذا بخلاف الحدوث الدهرى والطبيعى . فان المتأخر فيها هو الوجود ، لا المهية من حيث هى . فأما فى طريقة المحقق الداماد ، فالعالم الزمانى متأخر الوجود عن الوجود الدهرى تأخراً دهرياً ، والعالم الدهرى متأخر الوجود عن عالم السرمد تأخراً سرمدياً ... وأما على طريقة صدر المتألهين ، فالعقول المفارقة خارجة عنده عن الحكم بالحدوث لكونها ملحقة بالصقع الربوبى لغلبة أحكام الوجود عليها ، فكأنها موجودة بوجوده تعالى ، لا بإيجاده . وما سوى العقول ، من النفوس والأجسام وما يعرضها ، حادثة بالحدوث الطبيعى . فليس حكم الحدوث عنده سارياً ... فى جميع أجزاء العالم ، بل فيما يجرى فيه الحركة الجوهرية وهو عالم الطبائع والأجسام وما يتعلق بها ويلحقها ، والعقول خارجة عن الحكم بالحدوث لخروجها عن العالم والتحاقها بالصقع الربوبى . وعند المصنّف ، العالم برمته ، من العقول والنفوس والاجسام والاعراض محكوم بالحدوث على وتيرة واحدة . فكل العالم من غير تفاوت حادث بالحدوث الاسمى . (آمل ٢٦٢-٢٦٤)

أى ممّا اصطّلحت انا عليه ٨/١١٤

وبناءه على ان الوجود الحقيقى المنبسط ، بقول مطلق ، يعود الى الله ، ومن صقع .

ولایبقی للممکنات الا شئیة المهیّات. ونیل ذلك منوط بعناية الله تعالى، وبالتذکر التام مع الاستقامة، وبقواعد شامخة حکمیة وعرفانیة، معرقها بالرياضیات مشفوعة، مثل مسألة اصالة الوجود، وانه حیثیة الالباء عن العدم، ومسألة الوجود خیر، وان صرف الوجود لاثانی له، وانه اذا جاوز الشیء حدّه، انعکس ضدّه، کالقرب والظهور جاوزا فیه تعالی عن حدّهما، انعکسا بعداً وخفاء. وهكذا كثرة التجلیّات، لاحدّها. فانقلبت وحده. «وما امرنا الا واحدة». ومثل ارجاع جمیع الكمالات الاولى والثانية التي هي من الطواری والعواری، فی قوایل جمیع الذراری، من المواد المنورة بها، والمهیّات المستنيرة بنور الوجود الى الله تعالی، بان توخذ فی مقام تكثر الواحد، بشرط لا فتری بذواتها کاخواتها من العناصر العطاء والمهیّات الظلماء. فله البهاء والآلاء. والیه يرجع عواقب الثناء. فاعرف امتک المستودعة فیها ودایع الحلی والحلل، من النفوس وکمالاتها، بل اصلک الجسمانی الطبیعی وفقره وافلاسه، بمعرفة خالتک الفاقرة الفاقدة لها. بل ان شملتک العناية، وصورت ممسوساً بروح الله، لانتس فقرک وبؤسک، مثل اياز المتشرف بقرب الملک الحمود، لم ينس جلبابه الرث الخلق، وكان ناظراً الیه. وبالجمله، فانظر الى مظاهر ذات الله وصفاته، نظر مستغرب هائم حائر. وقل: «رب زدنی فیک تحیرا»، کمن نشأ فی كهف، ولم یر هذه الكمالات، علی المواد ولا الاشکال، ولا سمع الاصوات، ولا ادرك المدركات الاخری. وخرج حین کمال عقله، ونظر الى السماء والارض وانوارهما الحسیّة والمعنویة. فانه یصیر مجذوباً، او یکاد ان ینجذب. فاذن تعرف ان کل منه وبه وله والیه. وسبب عدم الاستغراب والاستحسان النظر التدریجی، سیما للاستدامة علی النظر الذهولی، والاعراض عن التدبر والتذکر، وعدم التخطی فی مقام توحید الکثیر ومقام تکثیر الواحد، حتی یعرفوا ان کلّ ما هو علی المهیّات ودایع.

وما الروح والجثمان الا ودیعة ولا بدّ يوماً ان یردّ الودائع

والی هذا الارجاع، یشبه قول علی، علیه السلام، «مالا بن آدم والفخر؟ اوله نطفة قدرة وآخره جيفة قدرة» وغیر ذلك من القواعد النيرة. (سبزواری ۶۶-۶۷)

## ولا اسم ولا رسم ولا صفة ١٠/١١٤

الفرق بين [الاسماء والصفات] أن الاسم عبارة عن اعتبار الوجود مع محمول من المحمولات العقلية، والصفة عبارة عن نفس ذلك المحمول العقلى .

وتوضيح ذلك انه ما من موجود متأصل إلا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة، مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة . . . فالمحمولات الذاتية متكررة والوجود واحد، وهى طبائع كلية والوجود هوية شخصية. وحكم كل واحد من تلك المحمولات العقلية بالنسبة الى الهوية الوجودية حكم المهيمة والذاتيات فى كونها متحدة فى الوجود موجودة بوجود الذات.

فالذات الموجودة مع كل واحد من تلك المحمولات يقال لها الاسم. ولفظ «العالم» و«القادر» وغيرهما اسم للاسم. ونفس ذلك المحمول العقلى هو الصفة . فالفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المركب والبسيط. (آملى ٢٦٥-٢٦٦)

## الاسماء والرسوم ١١/١١٤

أى المفاهيم والمهيئات. وهذا الحدوث يتعلّق بالعقول الكلية ايضاً، لانّها ايضاً مفاهيمها حديثة، وان كان وجودها من صقع الربوبية. (سبزوارى ٦٧)

قال فى الحاشية: أى المفاهيم والمهيئات. وكأنه يفسر الأسماء بالمفاهيم والرسوم بالمهيئات. والمراد بالمماهية هى الكلى الطبيعى، أعنى ما يقال فى جواب ماهو، وهى المهيمة بالمعنى الأخصّ؛ وبالمفاهيم هى العناوين المنطبقة على الاشياء، ولو لم تكن مهيمة بالمعنى الأخصّ، كمفاهيم العلم والقدرة وغيرهما من الصفات. (آملى ٢٦٦)

## كذلك مطموس ١١/١١٤ - ١٢

اذ، كما ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه، كذلك ما ثبت حدوثه ثبت زواله، لانه كعكس نقيض للأوّل. (سبزوارى ٦٧)

## كمال الاخلاص نفى الصفات عنه ١٣/١١٤

المراد به الفناء فى الأحدية عن الواحدية.

قال المصنف فيما علقه على شرحه للأسماء: «إن مرتبة الواحدية هي الوجود المأخوذ مع الأسماء والصفات، والأحدية هي الوجود الذى لا اسم ولا رسم له. والأول مقام قاب قوسين، والثانى مقام أو أدنى».

فمعنى «كمال الاخلاص...» هو الترقى عن مرتبة الواحدية التى تكون النفس فيها فى مرتبة الخفى من مراتب لطائفها السبعة، والبلوغ الى مرتبة الأحدية التى تكون النفس فيها فى مرتبة الأخفوية. ويتحد معنى قوله حينئذ مع معنى انطماس كل الأسماء والرسوم والمفاهيم والمهيات عند مصير الكل الى الملك الديان، أى عند البلوغ الى مرتبة الأحديه. (آملى ٢٦٧)

#### الكلام الالهى ١٤/١١٤

«إن هي الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم...» النجم ٢٣/٥٣  
الضمير «هى» وان كانت راجعة الى الأصنام، الا أنه (أى سبزوارى) أوّلها بالمهيات التى هي أسماء لمراتب الوجودات. ويكون قوله تعالى «ما انزل الله بها من سلطان» حينئذ اشارة الى اعتبارية المهية، وأنها ماشمت رائحة الوجود... وأن السلطنة للوجود، وهو النازل على حسب مراتبه. (آملى ٢٦٧)

#### ان هي الا اسماء سميتموها ١٤/١١٤

أى، ان الممكنات الا المهيات التى هي اسماء الوجودات التى هي من صقع الحق تعالى. والضمير وان عاد الى مهيات الاصنام، كالثلاث والعزى، الا ان الممكنات مهياتها كلّها اصنام للعقول الجزئية والوهمية، بحسب الباطن، توقع نظرها فى التشتت، وتحجب عنها وجه المقصود. (سبزوارى ٦٧)

#### بينونة صفة ١٦/١١٤

أى بينونة الصفة للموصوف، لأن المراد من الأسماء والصفات، على ماراه المصنف واستشهد به له، هي المفاهيم والماهيات التى تنتزع من مراتب الوجود المنبسط الذى هو من صقع الواجب. (هيدجى ١٥٨)

ان بينونة بين وجوده تعالى وبين وجود خلقه هي بينونة الشدة والضعف كما فى

الحقیقة المقولة بالتشكيك لا كالتباين...

وكون كلامه (ای علی) شاهداً علی الحدوث الاسمی مبني علی... أن بینونته تعالی مع خلقه تكون بالتشكيك، لا بالتباين. فالوجود الذی مخلوقه بقول مطلق يعود الیه تعالی ومن صقعہ .

والحاصل ان دعوی الحادث الاسمی يرجع الی دعوی أمرين : (۱) كون الوجود الامکانی من صقع الربوبی، (۲) ولاشئیه المهیة فی حدّ نفسها، فلا یكون معها محلّ للحکم بحدوثها أو قدمها.

والدعوی الأولى مأخوذة من کلام مولى الموالی: «وحکم التميز بینونة صفة لاعزلة. » والدعوی الثانية مأخوذة من الکلام الالهی: «ان هی الا اسماء سمیتوها ... ». (آملی ۲۶۷-۲۶۸)

تباين الوصفی ۱۷-۱۶/۱۱۴

كما ان مراتب الوجود المنبسط وجودات انفسها، ولكنها متعلقة بالحق ایجادها، فالإيجاد الحقیقی لا المصدري والنسبي عين الوجود المنبسط، والفيض المقدس. وينوره ان کلاً من الوجود والإيجاد تسعة عشر بعدد حروف البسملة، أو انّ الوجود وجه الحق والممكنات الصرفة مهيئات تباينه بینونة الصفة للموصوف، لكن لا كالصفة الحالة التي عروضها فی الخارج، بل الانصاف فقط. وهذا مقصود من قال: من وتو عارض ذات وجودیم. (سبزوارى ۶۷)

أی روى ۱۷/۱۱۴

فيكون كاستقر ومستمر ودر في فواصل الآی، أو اثر بفتحيتين، ای رواية اعتبار الصنعة لزوم مالا يلزم. (سبزوارى ۶۷)

وانی وان كنت ابن آدم ۲۱/۱۱۴

القائل هو ابن فارض.

قال الكاشاني في شرحه: «يعني: وإنی أصل آدم وأبوه من حيث المعنى، وإن كنت

فرعه وابنه من حیث الصورة. وذلك لان حقيقة الرسول ومعناه ، وهو الروح الاضافی الذی نفخ منه نفخة فی آدم ، هی روحه ومعناه. فعناه أصل معنى آدم. » (آملی ۲۶۸-۲۶۹)  
لما سوى ذی الأمر ۳/۱۱۵-۴

تلمیح الى قوله سبحانه: « له الأمر والخلق » [وَأَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ، تبارک الله رب العالمین]. الأعراف ۵۴/۷. (هیدجی ۱۵۸)

### المجموع للمجموع ۵/۱۱۵

لا کل لكل. فلا ینافی أن لا یكون بعضها لبعض، كما لا ینافی وجود جميعها لبعض.  
(هیدجی ۱۵۸)

أی كون مجموع الحدوثات لمجموع العالم ، یجتمع من كون مجموعها للبعض ومع كون بعضها للبعض ومع عدم كون شیء منها للبعض .

وغرضه إثبات أن یكون مجموعها للبعض ، كما فی عالم الخلق التذی له مجموع الحدوثات من الاسمی والدهری والطبعی ، بل الزمانی ، لكن الآخر لمجموعه لا لجمیعه. فإن بعضاً من عالم الخلق غیر مسبوق بالعدم الزمانی عندهم ، كالزمان نفسه ، وكذا إثبات ان یكون بعضها للبعض ، كالحدوث الطبعی لعالم الخلق. وأما عدم كون شیء منها للبعض، فهو غیر مقصود، لأن حدوث العالم بأجمعه هو اتفاق الملیین. (آملی ۲۶۹)

### مجموع تلك الحدوثات ۶/۱۱۵

وان کفی واحد منها ، والحدوث الذی علیه اجماع الملیین حدوث ما، وان کان هو الحدوث الذاتی ، فصحّ عقیده من اذعن لواحد منها فی العالم. فكیف بصحة عقیده من کان العالم عنده مواد جمیع الحدوثات؟ (سبزواری ۶۷-۶۸)

### لمجموعه ۶/۱۱۵

أی لمجموع عالم الخلق. (هیدجی ۱۵۸)

### بحیث لا یلزم الامساک عن الوجود علیه تعالی ۷/۱۱۵

« بل یداه مبسوطتان، ینفق کیف یشاء ». وفيه إشارة الى أنه لا بدّ لاهل التحقيق



ان يجمعوا بين الاوضاع ، أى الاوضاع البرهانية والدينية . ومعلوم ان اثبات الصانع اسّ المطالب ، وبعده اثبات المعاد ، ولزوم المجازات ، والطريق اليها عند اهل الظاهر من المتشريعة الحدوث . فالحادثات لا بدّ له من محدث . وايضاً الحادث دأثر زایل . ومسلك الامكان دقيق بالنسبة اليه على الجمهور ، هذا حكمة الحدوث . لكن ينبغي ان لا يقف العاقل « على شفا جرف هار » . ولا ينهار في نار الاعتقاد بامساك الجود ، وانقطاع الفيض الحاکم ببطلانه الوجدان الصحيح ، فضلاً عن البرهان . ولا يصير مصداقاً لقول القائل : حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء . فالقول بالحدوث الجامع مانبينه من التجدد الذاتى لجميع العالم . ومثله فى الجمع القول بالحدوث الدهرى . (سبزواری ٦٨)

سبهره ٨/١١٥

فى المقصد الرابع فى الطبيعيات ، عند بيان أقسام الحركة . (هيدجى ١٥٨)

قابله ٩/١١٥

أى قابل الطبائع التى هى الصور النوعية متحد معها ، بناء على ماذهب اليه السيد السند من أن التركيب بين المادة والصورة اتحادى . وسيشير المصنف الى أن المرضى عنده مذهب الحكماء ، وهو أن التركيب بينها انضمامى . (هيدجى ١٥٨)

أى هبولى الصور النوعية متحدة معها . واتحاد الهبولى مع الصور مبتنٍ على كون التركيب بينها اتحادياً لانضمامياً . (آملی ٢٦٩)

فالتغير ١٠/١١٥

تلميح الى انّ القياس المشهور ان العالم متغير ، وكل متغير حادث ، هذا معناه . وكذا قول المتكلمين : انّ الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون الحادین . وكل ما لا ينفك عن الحوادث ، حادث . المراد به هذا التجدد الذاتى . (سبزواری ٦٨)

بل على ذواتها ايضاً ١١/١١٥

فالتغير والحدوث ذاتى العالم بمعنى انه ( أى العالم ) عين الحدوث ، لا ذات ثبت له الحدوث .

قال المصنف فی شرح الأسماء : « فالعالم حادث بمعنى نفس الحدوث ، كالأبيض الحقیقی والمضاف الحقیقی ، لاذات له الحدوث . نعم ، لو كان السیلان فی أعراض العالم ، لا فی جواهره ، لأمكن ان یقال : العالم حادث بمعنى ذوحدوث . وليس فلیس . » (آسلی ۲۶۹)

فیما یلی ذلك الحدّ ۱۵/۱۱۵

أی فیما یقرب منه من الجانبین ، قبله وبعده . (هیدجی ۱۵۸)

وكذا فی الكل المجموعی ۱۶/۱۱۵

والحاصل ان العالم الطبیعی من الفلك الاطلس ، وما فیهِ الى المركز ، وما تعلق به من النفوس بما هی نفوس ، حادث . اذ العالم عوالم ، والحادث حوادث ، كل منها مجموع خاص . فللعالم اول ، بل اوائل ، وله مسبوقیة بالعدم ، بل مسبوقیات بالاعدام . وسیجی " ان الفیض منه دائم ومتصل ، والمستفیض دائر واثل . (سبزواری ۶۸)

الممتدات القارة والغيرالقارة ۱۷/۱۱۵

الممتدات القارة كالأجسام ، والغيرالقارة كالزمان . فإن كل جزء من الجسم موافق مع معية أجزائه فی كونه جسماً . وكل جزء منه ، علی نحو العام الاستغراقی ، موافق لکله فی الجسمیة ، ولو انتهت تجزیته الى ما انتهت .

وكذا الزمان ، فإنه أيضاً ، عند التجزیه ، یتجزى الى أجزاء تكون كل واحد منها من الزمان . ولا ینتهی فی التجزیه الى الآن . والا یلزم تتالی الآنات ، وهو محال لاستلزامه الجزء الذی لا یتجزى . (آسلی ۲۷۱)

وكذا فی الكلی الطبیعی ۱۸/۱۱۵

وما قال كثير من الفلاسفة : ان النوع قديم ومحفوظ بتعاقب الاشخاص ، فیه ان النوع لیس بموجود علی حده . والموجة لابد من وجود موضوعها . بل لیس له حدوث علی حده ایضاً لذلك . نعم ، وجه الله قديم ومحفوظ ، فما من صقع الله قديم ، والخلق وما من ناحيته حادثة . (سبزواری ۶۸-۶۹)

ویمکن ان یقرأ کل واحد منهما ۱۹/۱۱۵

اذا قرأنا کل واحد من الجزئیة والکلیة جزئیة وکلیة مع التاء ، یكونان بالنصب ، حالان لما سوى . واذا قرأناهما مضافاً الى الضمیر ، یكونان بالرفع ، بدلان مما سوى . والمآل واحد .

وحاصله ان جمیع ما فی عالم الخلق ، من کلیه وجزئیه ، ومن کله وجزئیه ، من بسائطه ومركباته ، أفلاکة وفلکیاته ، عناصره وعنصریاته ، صوره ومواده ، نفوسه وطبیاعه ، علی سبیل العام الاستغراق ، مسبوق بالعدم الزماني ، لیس شیء منه مستمر الوجود ولا ثابت الهویة . (آملی ۲۷۱)

بالمثل النورية ۲۳/۱۱۵

وهی انوار الله ، نور الانوار . فالثبات الذی ترى فی العالم السیال بمعیة نورالحق المتعال . «وهو معکم ایما کنتم» . (سبزوارى ۶۹)

المراد بها المثل الأفلاطونية الّتی هی العقول المتکافئة العرضیة وأرباب الانواع ، وهی الوجه الباقى من کل نوع طبیعی . والفرد النورى من کل طبیعة سیّالة ، نسبته الى الأفراد الناسوتیة نسبة الروح الى الجسد . (آملی ۲۷۱)

کروح وهذا کجسده ۳-۲/۱۱۶

او کشفلة مصباح ، ثابت فی محفل ، یحاذیه مرأى ، یخرجها ید الغیب من بیت مظلم متوالیا . فتم بقبالة وجهه ، ویدخلها بیتا مظلماً آخر . وانما قلنا «مظلم» ، لماورد ان الله خلق الخلق فی ظلمة ، ثم رش علیهم من نوره ، او کشمس وقع عکسه علی ماء جار یستضی جميع اجزائه بعکس الشمس بالتناوب والتعاقب . بیت :

قرنها برقرنها رفت ای همام      وین معانی برقرار و بردوام  
شد مبدل آب این جو چندبار      عکس ماه و عکس اختر برقرار

(سبزوارى ۶۹)

## مرجح الحدوث ۲/۱۱۷

لو كان العالم حادثا ، بمعنى كونه مسبوق الوجود بالعدم الزماني الموهومي ، والواقع في عرض العالم ، بحيث مضى على وجود الف سنة ، او الف الف سنة ، وعلته ازلية تامة غنية ، لزم التخلف . فربط هذا الحادث بالقديم ، تعالى شأنه ، فيه اشكال ، يسمى الداء العيا . فيطالب المخصص للحدوث . فالكعبي جعله نفس الوقت . يعني كما ان ذاتي يوم الاثنين وقوعه في مرتبة خاصة ، ولا يقع في يوم الاحد ، كذلك ذاتي اصل الوقت ، وقوعه فيما لايزال . ولا يمكن تقدمه حتى يتقدم وجود العالم . فحدث العالم فيما لايزال . والمخصص هو الوقت . وفيه انه ، لم تخلف الوقت ؟ ولم لم يخلق بحيث لاحد ولاعد لمضيه كسبق الواجب تعالى ؟ ولانقول : لم لم يقدم ؟ بل نقول ، لم قطع ولم لم يتصل به وقت فيكون قبله ؟ مع ان قوله « لاوقت قبله » وهم لانّ العدم الذي في عرضه قبله بالزمان ، فلزم من رفعه وضعه . بل اذا كان العدم مقابلا ، فاما لايجتمع مع وجود الوقت ، والموقوف بالذات ، فهو الزمان ، او بالعرض ، فيستلزم الزمان . (سبزواری ۶۹)

## اذ لاوقت قبله ۳/۱۱۷

يعني اختصاص حدوث الأجسام بوقت الحدوث دون ماعدهاء من الأوقات ، إنما هو لأجل أن لاوقت قبل ذلك الوقت . فلا يلزم الترجيح من غير مرجح . فإن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة ، اذ الزمان هناك موهوم ، ولا وجود له إلا مع أول وجود العالم ، ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلا بمجرد التوهم . فطلب الترجيح في تلك الأجزاء لوقوع الأثر من الأحكام الوهمية في الامور الفرضية الصرفة ، وانها غير مقبولة أصلاً . (هيدجی ۱۶۰)

## الكعبي ۳/۱۱۷

هو ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي . (هيدجی ۱۶۰)

## الأشعري ۸/۱۱۷

وتابعه جوّزوا ترجيح الفاعل لأحد مقدوريه بلامرجح يدعوه اليه . ولذلك

أمكنهم القول بأن أفعال الله غير معللة بالأغراض مع كونه فاعلاً بالقصد والاختيار.  
(هيدجى ١٦٠)

لاعلية ومعلولية عنده ٩/١١٧

الظاهر ان الأشعرى ينكر العلوية والمعلوية بين الاشياء بعضها بالنسبة الى بعض ،  
لا بين الاشياء وبين الحق تعالى . بل هو يقول بانحصار العلوية بينه تعالى وبين العالم ؛ وإنما  
ترتبت المعاليل على علتها بمحض جبرى العادة .

فعند إضائة السراج ، مثلاً ، هو تعالى يخلق الضوء من غير مدخلة السراج فيه أصلاً ،  
بل له ان يخلقه بلاسراج . وإنما جرى عادته سبحانه وتعالى بخلقه عند إضائته . وأبى الله ألا  
أن يجرى الامور بأسبابها . (آملى ٢٧٤)

اذ قد عرفت ان الحدوث ١١/١١٧

لما كان التأسيس خيراً من التاكيد ، كان الحدوث هو الدهرى ، المتجدد والحدوث  
التجددى للطابع . وذاتيته ظاهر . وذاتية الدهرى ، معناها ان ذاتى العالم الطبيعى وقوعه  
فى صف النعال العوالم الطولية ، وكونه بعد الاعدام الواقعية . (سبزوارى ٦٩-٧٠)

الحدوث والتجدد ١١/١١٧

يمكن أن يكون عطف التجدد على الحدوث عطفاً تفسيرياً ويكون المراد بكليهما  
الحدوث الطبيعى . ويمكن ان يكون المراد بالحدوث الحدوث الدهرى وبالتجدد الحدوث  
الطبيعى . (آملى ٢٧٥)

مقابله ٢/١١٨

يعنى التأخر والمعية . (هيدجى ١٦٠)

وهذا من أقسام السبق هو السبق الانفكاكى ٥/١١٨

أى العرضى الزمانى . والقرينة ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل منه . وحق  
الانفكاكى ما فى الزمانيات والمكانيات . ولهذا كان المكان والزمان حجابين عظيمين عن  
جميع الصور ، ولا بطويان ألا بيد التجرد ، وفسحة قدم الكلية . وأما الانفكاك الطولى فى

السبق الدهری، فهو، وان كان واقعياً، فلا يخلو عن اجتماع من حيث انّ التالى واجد للمتلو بنحو الضعف، والمتلو جامع للتالى بنحو اعلیٰ. (سبزواری ۷۰)

السبق الانفكاکی هو الأعم من السبق الزماني والسبق الدهری. ولكن الفرد الكامل منه هو للزماني، لكون المتقدم والمتأخر في السبق الزماني عرضيين، كل واحد منهما يكون مغايراً للآخر على نحو «این هومن صاحبه»، بخلافهما في السبق الدهری، فانهما فيه طوليين؛ فالمتقدم واجد للمتأخر بالنحو الأعلى والمتأخر واجد للمتقدم بالنحو الأضعف. (آملی ۲۷۵-۲۷۶)

سواء كان السابق واللاحق ۶/۱۱۸

السبق الزماني هو تقدم السابق غير المجامع للمسبوق، سواء كان عدم اجتماعه معه ذاتياً، كسبق أجزاء الزمان بعضها على بعض، كتقدم الأمس على اليوم واليوم على الغد؛ او عرضياً مستنداً الى أمر آخر غير الذات، كتقدم الحادث الامسي على الحادث اليومي، ويجب عوده بالآخرة الى الزمان لوجوب انتهاء كل ما بالعرض الى مابالذات. (آملی ۲۷۶)

أى بالترتيب ۸/۱۱۸

سواء كان بالترتيب الحسى - ويقال له التقدم بالمكان - او بالترتيب العقلى. (آملی ۲۷۶)

السبق بالعلية ۱۱/۱۱۸

وهو التقدم في المرتبة العقلية. (هیدجی ۱۶۰)

وهو تقدم علل القوام على المعلول ۱۴/۱۱۸-۱۵

فلو جاز تقرر المهيئات منفكة عن كافة الوجودات، كما زعمته المعتزلة، لكانت مهية الجنس ومهية الفصل متقدمتين على مهية النوع بالتجوهر، وكذا المهية على لازمها. ولا وجود فرضاً، حتى يكون ملاك التقدم والتأخر. (سبزواری ۷۰)

والمهية على لازمها ۱۶/۱۱۸

هذا وما بعده عطف على علل القوام. (سبزواری ۷۰)

هذا مع قوله: «والمهية على الوجود» عطفان على قوله: «تقدم علل القوام». فتكون الثلاثة أمثلة ثلاثة للسبق بالمهية. ولا يصح عطفها على قوله: «كتقدم الجنس والفصل على النوع» لكي يصير من أمثلة تقدم علل القوام على المعلول. وذلك لوضوح أن المهية ليست من علل قوام لازمها ولا من علل قوام الوجود. (آملی ۲۷۷)

السبق بالذات ۱۷/۱۱۸

وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج. (هيدجی ۱۶۰)

بل هو القدر المشترك ۱۸/۱۱۸

وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج ، اذ المتقدم في الأقسام الثلاثة يكون محتاجاً اليه. (آملی ۲۷۷)

في المشهور ۱۹/۱۱۸

المقابل للمتكلمين الذين جعلوا تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض قسماً على حدة من أقسام السبق، سموه بالسبق بالذات، وقالوا بأنه ليس سبقاً بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان. (وأجاب الحكماء عن دليلهم بأنه يلزم ذلك لو كان هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق ، وهو ليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقة والمسبوقية لهما لذاتيهما).

وأما الحكماء، فجعلوا سبق أجزاء الزمان بعضها على بعض من السبق بالزمان، ولم يجعلوا السبق بالذات قسماً على حدة ، بل هو عندهم القدر المشترك بين السبق بالطبع وبالعلية وبالمهية. (آملی ۲۷۶-۲۷۸)

سبق بالحقيقة ۱/۱۱۹

الحقيقة هنا ما يقابل المجاز. (سبزواری ۷۰)

بحال المتعلق ۵/۱۱۹

بخلاف مثل حركة المفتاح المتأخره عن حركة اليد. فالسبق هنا قسم، وسبق حركة السفينة على حركة جالسها قسم آخر. (سبزواری ۷۰)

وهو التقدم في متن الواقع. (هيدجى ۱۶۰)

اذ في الكل غير الزمانى ۹/۱۱۹

جملة أقسام السبق باعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر أربعة :

- (۱) ما اعتبر فيه اجتماع المتقدم والمتأخر. وذلك كالسبق بالعلية وبالشرف وبالمرتبة.
- (۲) ما لم يكن فيه إباء عن اجتماعها ، وإن لم يجتمعا . وذلك كما في السبق بالطبع كسبق العلة الناقصة. (۳) ما اعتبر عدم اجتماعها في الزمان . وهو السبق بالزمان. (۴) ما اعتبر فيه عدم اجتماعها ، لكن لا في الزمان ، بل يعتبر انفكاكها طولياً. وهو السبق الدهرى والسبق السرمدى. (آملی ۲۷۸-۲۷۹)

أو غير آيين ۱۰/۱۱۹ .

كما تقدّم في العلة الناقصة. (سبزوارى ۷۰)

قدح المحقق اللاهيجى ۱۱/۱۱۹

إشاره الى قوله في الشوارق. « يمكن أن يقال ان ليس ذلك سوى التقدم بالعلية... ». وفيه أن يقال إن التقدم العلى هو باعتبار العقل حيث يقال: وجدت العلة ووجد المعلول، كما في سبق حركة اليد على حركة المفتاح. والسبق والانفكاك هنا واقعان. وايضاً، لو لم يكن بين العوالم المرتبة في النزول والصعود علية، كما يقول به الأشعرى كان التقدم والتأخر الدهريين بحالها لكونها وجودات واقعة متحققة في متن الواقع . (هيدجى ۱۶۰-۱۶۱)

صاحب الشوارق فهم من كلام السيد [الداماد] أنه يريد انكار التقدم بالعلية في تقدمه تعالى على العالم من جهة ان ظرف التقدم بالعلية إنما هو العقل، وأنه يتمشى في مقدم يمكن ان يكون له المرتبة العقلية، أى يمكن ان يتحقق في العقل ، كالعلة الممكنة بالقياس الى المعلول الممكن، والواجب تعالى شأنه حيث انه ليس له المرتبة العقلية ولا يمكن ان يدرك بالكنه ، فلا يكون له تقدم بالعلية.



فأورد عليه بما حاصله أنه ليس معنى كون التقدم بالعلية في المرتبة العقلية أن المتقدم والمتأخر في التقدم بالعلية يجب أن يكونا في العقل؛ بل معناه كون الحكم بهذا التقدم إنما هو للعقل بخلاف سائر التقدمات، سواء كان المتقدم والمتأخر بما هما متقدم ومتأخر من شأنهما الوجود في العقل — كما في العلة والمعلول الممكنين، كحركة اليد والمفتاح — أو لا، كما في الواجب بالقياس إلى العقل الأول مثلاً. فالحاکم بالتقدم في المثالين إنما هو العقل بحسب الخارج، لا بحسب الذهن، بمعنى أن العقل يحكم بأن حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح، لا بحسب الذهن. وكذا في الواجب بالقياس إلى العقل الأول.

ولا يخفى أن ما أورده على المحقق الداماد غير وارد عليه. (آملی ۲۷۹-۲۸۰)

مقدوح ۱۲/۱۱۹

وسنوضحه عند نقل عبارة السيد، ان شاء الله تعالى. (مبزواری ۷۰)

الرجوع إلى ما ذكرته في بيان الحدوث الدهري ۱۲/۱۱۹

حاصل ما أفاده المصنف في الفرق بين السبق العليّ والسبق الدهري... هو اعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر في الوجود في السبق العليّ واعتبار انفكاكهما بالانفكاك الطولي، لا العرضي، في السبق الدهري أو السرمدي. وحيث أن الحق تعالى سرمدى متقدم على مخلوقاته بالتقدم السرمديّ المعتبر فيه الانفكاك الطولي، فلا يكون متقدماً على معلولاته ومخلوقاته بالتقدم العليّ المعتبر فيه عدم الانفكاك بين المتقدم والمتأخر مطلقاً، سواء كان بالانفكاك الطولي أو العرضي... فلا جرم لا يكون تقدمه تعالى على العالم بالعلية لفقد ملاك التقدم بالعلية في تقدمه تعالى عليه. (آملی ۲۷۹)

بنحو الامتداد السيلاني ۲/۱۲۰

هذا كالفرد الخفي، وهو التقدم والتأخر في نفس اجزاء الزمان. فإذا لم يكن فيه اجتماع مع الوحدة الاتصالية، ففي الزمانين اللذين فيهما التقدم والتأخر، باعتبار الزمان، لم يكن اجتماع بالطريق الأولى، لانفصالها، كتقدم الطوفان علينا. (سبزواری ۷۰)

قد عرفت أن السبق الزماني كان عند الحكماء أعمّ من سبق أجزاء الزمان بعضها

على بعض، كسبق الأمس على اليوم، وسبق الزمانيات بعضها على بعض ؛ وأن السبق في الأول كان ذاتياً وفي الثاني عرضياً بتوسط الزمان.

فقوله: « بنحو الإمتداد السيلاني » إشارة الى القسم الأول.

ولنما أشار اليه - قال في الحاشية - لأنه كالفرد الخفي، لانه مع كونه متصلاً واحداً والوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية، فهو شخص واحد؛ ومع تشخصه ووحدته لا يجمع اجزائه في الوجود لما فيه من التجدد والسيلان. ففي زمانيتين الذين لاوحدة لهما، كحوادث قرننا مع حوادث القرن المتقدم، يكون الانفكاك أظهر. (آملی ۲۸۰-۲۸۱)

برتبة طبعاً ۳/۱۲۰

أى ما يكون ترتيبه بالطبع، وان لم يكن سبقه طبعياً، لانه في مقام بيان السبق الرتبي لاالطبعى. (آملی ۲۸۱)

كالجسم والحيوان ۴/۱۲۰

فبين الجسم والحيوان ترتيب طبعى. ويكون الجسم متقدماً على الحيوان بالرتبة اذا جعلنا المبدء المحدود هو جنس الأجناس؛ والحيوان متقدماً على الجسم اذا أخذنا الشخص هوالمبدء المحدود. (آملی ۲۸۱)

من اية مقولة ۵/۱۲۰

كما في الكم المطلق، ثم المتصل المقدارى، ثم القار، ثم الممتد في الجهتين فقط، ثم المستوى في هذا السطح. وكما في الكيف المطلق والمحسوس والمبصر واللون والمفرق نور البصر والناصب في هذا البياض. وقس عليه سائر المقولات. (سبزواری ۷۰-۷۱)

والسبق بالطبع وبالتجوهر ۶/۱۲۰

إن الواحد متقدم على الاثنين بتقديمين: (۱) بالطبع، اذا لوحظ وجودهما، و (۲) بالمهية والتجوهر، اذا لوحظ نفس مفهومها ومهيتها. (آملی ۲۸۲)

ويكون منه شئ ۲/۱۲۱

مثل الوجوب. فلم يجب المعلول الا وقد وجبت علته. لكن قد وجبت علته في مرتبة

لم يجب بعد معلولها . والنسبة الى الصدر لم تحصل لمن تاخر ، ألا وقد حصلت لمن تقدم عليه . وهو من يلى الصدر ، لكن حصلت تلك النسبة للمتقدم ، بنحو اولوية وقرب لم تحصل للمتأخر . وقس عليه . (سبزواری ٧١)

هو الانتساب ٤/١٢١

هذا الانتساب حاصل للمتقدم بنحو أولى لانه انتساب الجزء المعدلما يليه .

(هيدجى ١٦١)

سواء كان فى نفس الزمان ٥/١٢١

كما اذا جعل الزمان مبدءاً محدوداً ، كالآن الحاضر ، مثلاً ، ينسب اليه الزمان الماضى أو المستقبل . ولكن يختلف الحكم بالنسبة الى الماضى والمستقبل . فإن الأقرب الى الآن الحاضر فى الماضى متأخر والأبعد عنه متقدم ، وفى المستقبل بالعكس ، فالأقرب الى الآن الحاضر فيه متقدم والأبعد عنه متأخر . (آملی ٢٨١)

كالشخص أو الجنس العالى ٧/١٢١

كالشخص ، أى عند الترتيب فى الصعود ، أو الجنس العالى ، أى عند الترتيب فى

النزول . (آملی ٢٨١)

الملاك هو الفضل ٨-٧/١٢١

ويكون للمتقدم بعد اشتراكه مع المتأخر فى الفضل شئ من الفضل ليس للمتأخر ،

وليس للمتأخر منه شئ الا وهو ثابت للمتقدم . (آملی ٢٨١)

فى السبق الطبعى الملاك هو الوجود ٨/١٢١

قيل : للعلّة الناقصة أيضاً تقدم بالوجوب حيث إن وجودها المتقدم على وجود

المعلول متفرع على وجوبها اذ الشئ ما لم يجب بعلته لم يوجد .

وأجيب بأنه لا دخل لوجوب العلة الناقصة فى وجوب المعلول ، لأن وجوبه يستفاد

من العلة التامة . فوجوبها إنما هو لتوجد . ولوجودها الدخلى فى وجوب المعلول حيث إنه

بعد تحقق سائر ما له الدخلى فى وجوبه يجب المعلول بعلته التامة ، فيوجد . (آملی ٢٨٢)

## وهو السبق بالتجوهر ۹/۱۲۱

الملاك في السبق بالتجوهر هو تقرر الشيء وقوامه. فالتقرر والقوام يكونان للمتقدم وليس للمتأخر، ولا يكون للمتأخر إلا وهو للمتقدم.

قال المصنف في حاشيته على الكتاب: فلو جاز تقرر المهيئات منفكة عن كافة الوجودات، لكانت مهية الجنس ومهية الفصل متقدمين على مهية النوع بالتجوهر، وكذا المهية على لازمها، ولا وجود فرضاً حتى يكون ملكاً التقديم والتأخر. (آملی ۲۸۲)

## الكون بمتن الواقع ۱۲/۱۲۱-۱۳

المشترك بين السابق والمسبوق من الملكوت والناسوت. (هیدجی ۱۶۱)

## وفي وعاء الدهر ۱۳/۱۲۱

أي الكون فيه ملك المبدعات في تقدم بعضها على بعض. (هیدجی ۱۶۱)

## في القبسات ۱۶/۱۲۱

حاصله أن الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله في شيء من المدارك. والتقدم بالعلة إنما هو بحسب المرتبة العقلية.

قال المحقق اللاهيجي: ليس معنى كون التقدم بالعلة في المرتبة العقلية أن المتقدم والمتأخر ليس إلا في العقل. بل معناه كون الحكم بهذا التقدم إنما هو للعقل فقط، بخلاف سائر التقدّمات، حسب ما بينه في أواخر المسألة السادسة والعشرين من الشوارق.

(هیدجی ۱۶۲)

## تبين أن الوجود الأصيل ۱۶/۱۲۱

وقد سبق من المصنف أيضاً أن الحق ماهيته انبته. (هیدجی ۱۶۲)

## فالمرتبة العقلية ۱۷/۱۲۱

التي يكون التقدم فيها ماهية العلة على ماهية المعلول بحكم العقل، ومرتبة الوجود العيني التي يكون التقدم فيها لوجود العلة لوجود المعلول في الخارج، هناك، أي في الباري عزّ اسمه، واحد. (هیدجی ۱۶۲)

بمعنى ان لمرتبة عقلية لجناحه جل وعلا، لامتناع حصوله فى شئ من المدارك، لانه تعالى بكل شئ محيط والمحيط لا يصير محاطاً، والحصول فى المدارك باحاطة المدرك على المدرك. (آملى ٢٨٢)

هى بعينها المرتبة العقلية ١٨/١٢١-١٩

لعدم المرتبة العقلية له تعالى. (آملى ٢٨٣)

مرتبة ذات الانسان وماهية العقل ٢٠/١٢١

أى مرتبتها العقلية. (هيدجى ١٦٢)

فاذن تأخر العالم ٢١/١٢١

يريدان هذا التقدم لا يرجع الى ما بالعلية، بل يرجع ما بالعلية فى الحق الى التقدم السرمدى، اذ لاهية له، سوى الوجود الحقيقى الذى هو حاق الواقع. والتقدم بالعلية يكفى فيه حكم العقل، بان المرتبة العقلية لمهية العلة، متقدمة على المرتبة العقلية لمهية المعلول، وان كان وجودهما معاً، كحركة اليد وحركة المفتاح. فليس معنى التقدم فيه ألا تخلل الفاء بحكم العقل فى المهيتين. واما بحسب الوجود، فالاجتماع واجب، كما فى اكثر التقدّمات الاخرى، على ما صرحوا به. ومن افراط لزوم الاجتماع هنا، قال بعضهم بنفى تقدم العلة التامة على المعلول. ففى تقدم العقل الكلى على النفس الكلية، تقدم مهية على مهيتها، بحسب المرتبة العقلية بالعلية. ومجرد ذلك لا يابى عن الاجتماع فى الوجود، بحسب نشأة واحدة. لكن تقدمه وتأخرها الدهريين، يقتضيان الانفكاك. فان نشأته فى الدهر الايمن الاعلى، ونشأتها فى الدهر الايمن الاسفل. وكانها تأخرت عنه بالف سنة، كما ورد انه «خلق الارواح قبل الاجساد بالنى عام». واما الحق تعالى، من حيث تقدمه السرمدى، فالعالم متأخر عنه، تأخر انفكاكها لايقاس، اذ لاحد له. «ومن حده فقد عده». وقد مضى الايام الستة فى البين، «وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون». بل قال تعالى: «تخرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة». وما قال، قدس سره، ان وجوده بمنزلة ذات الانسان ومهية العقل، معناه انه كذلك فى التقدم على جميع الاعتبارات. فوجوده الواقع فى حاق

الاعیان، متقدم علی وجود العالم المتأخر، تأخراً انفکاکياً دهریاً عنه، لا كما فی المواضع الاخری، من التقدم بالعلیة، لان المتقدم والمتأخر مجتمعان، بحسب الوجود، لا بحسب المرتبة العقلية. (سبزواری ۷۱-۷۲)

یعنی تأخر العالم عنه تعالی تأخر انفکاکي، لا یجتمع فيه المتقدم والمتأخر. فیکون تأخراً سرمدیاً، ولا یمکن ان یمکن تأخراً بالعلیة لاعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر فی السبق بالعلیة. وحيث لا یمکن اجتماع الحق مع العالم فی الوجود بل التفکیک بينهما ثابت طولاً، فلا جرم لا یمکن تقدمه علی العالم بالعلیة. (آملی ۲۸۳)

ما هنا لك بالشمس ۳/۱۲۲

أی لا یقاس ما فی العالم الربوبی والعالم بالشمس وشعاعها... وحاصله ان للشمس وشعاعها معیة بحسب الخارج وتقدم وتأخر بحسب حکم العقل علیها بتقدم الشمس وتأخر الشعاع. لكن الحق تعالی والعالم لیساً كذلك، لا من جهة انتفاء حکم العقل علیه تعالی بالتقدم وعلى العالم بالتأخر—کیف، وهو تعالی متقدم عقلاً والعالم متأخر كذلك بالتقدم والتأخر الانفکاکي؟— بل من جهة انتفاء المعیة بينهما خارجاً المعبرة فی التقدم بالعلیة.

(آملی ۲۸۳-۲۸۴)

كما تمور به ۴/۱۲۲-۵

یقال، مارالدم موراً، أى جرى.

ویقال: فارفوراً، جاش. (هیدجی ۱۶۲)

القوة ۲/۱۲۴

لفظ «القوة» یقال بالإشتراك علی معان ستة:

(۱) الشدة یقابلها الضعف.

(۲) القدرة یقابلها العجز.

(۳) اللانفعال یقابله الانفعال.

(۴) مبدء التأثير یقابله لامبدء التأثير.

(٥) الامكان يقابله الفعل .

(٦) الخط الذى من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع عند المهندسين . (هيدجى ١٦٢)

على صنوف قوة ٢/١٢٤

الصنف محمول على معناه اللغوى والعرفى، وهو ما يرادف القسم ، لا حقيقته الاصطلاحية، لان بعض الاقسام فيها التباين وغاية الخلاف ، مثل القوة التى تقابل الفعل، فانها عدم ، ألا انها عدم شافى، وتبيؤ، والقوة الفاعلة ، والقوة المنفعلة، بينها تباين. ثم اين القوة الفاعلة الواجبة بالذات، والقوة الفاعلة العرضية المتقومة بالمحل المستغنى، كالحرارة والبرودة، وبين القوة المؤثرة والمبدء للتغير، وبين القوة المسماة بالقدرة، عموم وخصوص. (سبزوارى ٧٢)

فوق مالا يتناهى قوة ٤/١٢٤

أى شدة.

فالموجودات بهذا النظر أقسام ثلاثة: (١) المتناهى شدة، و (٢) مالا يتناهى شدة، و (٣) فوق مالا يتناهى شدة: والواجب تعالى هو الأخير. (آملى ٢٨٥)

وبهذا المعنى ٥/١٢٤

أى بمعنى الشدة فى مقابل الضعف. (هيدجى ١٦٣)

الكيفيات الاستعدادية ٥/١٢٤

التي من جنس الاستعداد. (هيدجى ١٦٣)

القوة واللاقوة ٥/١٢٤

القوة بهذا المعنى : التى من الكيفيات الاستعدادية بمعنى اللانفعال . وهى استعداد شديد نحو اللانفعال، أى التهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال، كالصلابة الموجبة لبطوء الانفعال عما يرد على الصلب ... والمصحاحية الموجبة لدفع ما يرد عليه من المرض. واللاقوة بمعنى الانفعال، وهى استعداد شديد نحو الانفعال، أى التهيؤ لقبول أثرها بسهولة أو سرعة. وهو وهن طبيعى كاللين الذى فى الماء مثلاً، وكالمراضية بالنسبة الى البدن. (آملى ٢٨٥)

## مبدء التغير فى شئ آخر ۶/۱۲۴

أى من شئ فى شئ آخر، أو فيه من شئ آخر. وهى قد تكون صورة، وقد تكون  
كيفية معدة موضوعها نحو الفعل أو الإنفعال. فإن الكيفيات ليست فاعلة للفعل ولا منفعة،  
بل الفاعل موضوعاتها، وكذا المنفعل. فالحرق هو النار، لا الحرارة، والمحترق هو القطن،  
لا القوة القائمة به. وكون أصل الكيفية فاعلاً قول. (هيدجى ۱۶۳)

## شئ آخر من حيث هو آخر ۶/۱۲۴

قيد الحيثية - أعنى «من حيث هو آخر» إنما هو لادخال ما اذا كان الشئ الواحد  
فاعلاً ومنفعلاً، كما اذا كان معالماً ومستعلجاً. فإنه لولا قيد الحيثية، لكان ذلك ممتمناً  
لاستحالة ان يكون الواحد فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، لان جهة الفعل جهة الكمال  
والوجدان، وجهة الانفعال جهة النقص والفقدان. ومن المعلوم بديهية استحالة أن يكون  
الشئ من جهة واحدة كاملاً وناقصاً واجداً وفاقداً. (آملی ۲۸۵)

## وقوة اما بدت ۸/۱۲۴

نريد انه تطلق «القوة» مع قيد المنفعة، وكذا القوة الانفعالية على نفس القابل، كما  
اطلقت «القوة» فى الاول، على تهيؤ القابل، فتطلق على الهوى الاول، وعلى الهوى  
المجسمة، وعلى كل مادة. (سبزواری ۷۲)

أى ما هى بمعنى مبدء التغير. والمناسب أن يقول : وهذه إما بدت ... (هيدجى

۱۶۳-۱۶۴)

## حيث تقبل أمراً واحداً ۸/۱۲۴-۹

إنما انحصر قبول المادة الفلكية بالحركة الوضعية لامتناع الحركة الأينية والكمية  
والكيفية عليها. أما الحركة الأينية، فلانها حركة من جهة الى جهة أخرى، ولاجهة للجسم  
الفلكى حتى يتحرك اليها، لأنه محدد للجهة.

وأما الحركة الكمية، فلاستلزامها التخلخل والتكاثف، وهما محالان على الأفلاك.

وأما الحركة الكيفية، فلان الأفلاك لا لون لها حتى يتبدل عليها الألوان، ولاحرارة



ولابردة ولارطوبة ولايوسه. (آملى ٢٨٦)

كقوة الهيولى الاولى ١٠/١٢٤

الاضافة بيانية. (سبزوارى ٧٢)

أى قوة هى عين الهيولى، على أن تكون إضافة القوة الى الهيولى بيانية. فالهيولى هى عين قبول كل صورة. (آملى ٢٨٦)

واما فاعلة لشيء واحد ١٠/١٢٤

ضابط القول فى القوتين المنفعلة والفاعلة أن الشيء كلما كان أشدّ تحصيلًا، كان أكثر فعلاً وأقلّ انفعالا. وكلما كان أضعف تحصيلًا، كان أكثر انفعالا. فالواجب تعالى، لما كان فى شدة التحصيل كان فاعلاً لكل، والهيولى، لما تكون فى غاية الابهام ومفرداً فى اللاتحصيل، تكون قوة كل شيء. (آملى ٢٨٦-٢٨٧)

كالقوة الفاعلة فى الفلك ١١-١٠/١٢٤

ناظرة الى شيء واحد. ففعلها مع كونه غير متناه متصل واحد، وشانها على وتيرة واحدة. ففنها مايجرّك الى الغرب، لايدع شأنه، ومنها مايجرّك الى الشرق، لايفادز شغله، ومايجرّك سريعاً لايصير بطيئاً، ومايجرّك بطيئاً لايسير سريعاً. وقس عليه. «ولن تجد لسنة الله تبديلاً»، فهى كملاتكة «منهم ركع لايسجدون، ومنهم سجد لاينتهضون». (سبزوارى ٧٢)

قدرة الحيوان ١٨/١٢٤

وهى من الكيفيات النفسانية. (هيدجى ١٦٤)

ان يعدل مبدء الواحد ٢/١٢٥

القوة التى يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور على قسمين: (١) الاول ان تكون صورة مقومة لحلتها الذى هى فيه. وهى ايضاً على قسمين:

(الف) إن كانت فى الأجسام البسيطة تسمى بالطبيعة، مثل الصورة النارية والمائية.

(ب) وإن كانت فى الأجسام المركبة تسمى بالصورة النوعية، مثل الطبيعة المبردة فى

الأفيون.

و(٢) القسم الثاني ان تكون عرضاً بالخلّ الذی هو فيه، وذلك مثل حرارة النار وبرودة الماء. (آملی ٢٨٧)

طبيعة ٣/١٢٥

فيه شك من حيث إن الطبيعة والصورة النوعية ليس فعلها منحصرأ بواحد. فإن النار مثلاً يصدر عنها إحراق واضائة وحركة وشكل، كلها مستندة الى الطبيعة. والمصنف وغيره جعلوهما من أقسام ما له فعل واحد.

ودفعه ان ههنا أعراض لا يمكن لجسم أن ينفكك عنها في وجوده، كالآين والوضع والشكل والكم والكيف وغير ذلك. وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل جنس منها واحداً على نهج واحد. ولا يختلف اقتضاؤها بالأوقات والأحوال إلا مانع. (هيدجی ١٦٤)

صورة نوعية اذا افترض مركبا ٣/١٢٥-٤

هذا اصل الوضع، عند ارباب المعقول. لكن كثيراً ما يستعمل الصورة النوعية في طبائع البسائط، بوضع تخصّصی أو بالتجوّز. (سبزواری ٧٢)

ولو بنحو التعلق ٦/١٢٥

كما في نفس الفلكي حيث عرفت أنها من أقسام القوة وأنها مقارنة للمادة بنحو التعلق. (آملی ٢٨٧)

كل جنود مبدء المبادئ ٧/١٢٥

فالمهيات الجبروتية، اذا اعتبرت بمجرد شيئية المهية، كانت ارضا بيضاء مشحونة من جنود الله العلامة، صافين بين يدي الله. وكذا الصورة الجسميّة، اذا اخذت فقط وبشرط لا، وينظر اليها العقل، ويجدها كفّاق صفصف، مدحوا من المركز الى المحيط، لا يرى فيها «عوجا ولا امّا» كانت معسكر الجنود الله العمّاله. وذلك، اذا نظر الى هولاء الفاعلين، باعتبار جهاتهم النورانية، متعلقين بعرش علم الله، بل بنظر اشمخ، جميعهم درجات قدرته الفعلية. ففى مقام «قل يتوفيك ملك الموت الذى وكل بكم»، وفى مقام التوحيد «الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت فى منامها»، وفى مقام اسرافيل بل ملكك من اعوانه «يصوركم»

وفى مقام « هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء ». وفى نظر الغاذية، تحصل القوت الذى هو الغذاء بالفعل، من الكيموس النقي الجيد المتصنى، بتصفيات اربع لكل عضو. وفى مقام ميكائيل وانصاره، يكيلون الارزاق، وبمشرب اهني واعذب الله المحيط، هو المقيت، وفى مقام « علمه شديد القوى ». وفى مقام اعلى « علمك ما لم تكن تعلم » و « اتقوا الله يعلمكم الله » فى مقام التوحيد، المهيات كسراب ظهر فيها اسماءه وصفاته، والملائكة العلامة والعمالة، مجالى علمه وقدرته، بل علمه وقدرته، والناس، ديدنهم ان ما لا يعلمون اسبابها، يسندونها الى الله. لكن تقليداً لاخييار الذين يحولون وجوداً، فضلاً عن اللسان. وتقليد المحققين، وان كان نافعا لهم، الا انك كن محققاً موحداً، ولا تكن كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض، واذعن بان الله مسبب الاسباب الجليلة والخفية. وان لكل مظاهر قدرته، لكن افعال المكلفين منسوبة اليهم، بنحو الامر بين الامرين، كما ياتى، ان شاء الله تعالى، انه، كما ان الوجود منسوب لنا، « فالفعل فعل الله، وهو فعلنا »، فانتظر. (سبزوارى ٧٢-٧٣)

#### الذى هو واجب الوجود من جميع الجهات ١٠-٩/١٢٥

هذا كدعوى الشئ ببينة وبرهان، فانه تعالى، كما انه واجب وجوده، واجب علمه، وواجب قدرته ومشيته، وهكذا سائر صفاته. فكيف يسوغ ان يكون قدرته حالة مكانية؟ والتعريف عين المعرفة. (سبزوارى ٧٣-٧٤)

#### القادر هو الذى ان شاء فعل ١٢/١٢٥

فيكنى استعمال ادوات الشرط، وليس فى قوة الامكان، اذ قد تقرر فى محله، ان صدق القضية الشرطية، غير مستلزم لتحقيق المقدم، ولا لامكانه، بل تتالف من واجبين ومن ممتنعين، وغير ذلك. (سبزوارى ٧٤)

#### الصحة والامكان ١٢/١٢٥-١٣

فانها تكونان فى الماديات، والواجب تعالى فعل على الإطلاق. والقدرة فينا عين القوة والامكان، وفى الواجب عين الفعلية والوجوب. (هيدجى ١٦٤)

هذا طريقة المتكلمين حيث اعتبروا فى مفهوم القدرة انفكاك متعلقها وقتاً عن

الذات. وبعضهم اعتبر امکان الترك امكاناً ذاتياً ، وبعضهم اعتبر امکانه امكاناً وقوعياً.  
(آسلی ۲۸۷-۲۸۸)

### انفکاک الفعل ۱۳/۱۲۵

أى تأخره زماناً. إشارة الى ردّ ما قاله المتكلمين من أن فعل القادر المختار مسبوق بالقصد ، والقصد الى الایجاد متقدم عليه ، مقارن لعدم ما قصد ایجاده ، لأن القصد الى إيجاد الموجود ممتنع بدیهة.

جوابه أن تقدم القصد على الایجاد كتقدم الإيجاد على الموجود فى أنها بحسب الذات. فيجوز مقارنتها للوجود زماناً ، لأن المحال هو القصد الى إيجاد الموجود بوجود حاصل . وأما عند الحكماء ، إن الفاعل الأزلى التام فى الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلى، وأن الله سبحانه فاعل بالعناية ، لا بالقصد. (هیدجی ۱۶۴-۱۶۵)

### للقدرة السبق ۱۴/۱۲۵

أى القدرة مطلقاً ، قديمة كانت أم حادثة. اختلفوا فى أن القدرة هل هى مع الفعل أو قبله. فذهب الأشعرى الى الأول، والمعتزلة الى الثانى واختاره المصنف. (هیدجی ۱۶۵)

### لها معية بالفعل ۱۴/۱۲۵-۱۵

لأنها العرض، وهو لا يبقی زمانين. فلو كانت قبل الفعل ، لانعدمت حال الفعل ، فيلزم وجود المعلول قبل العلة.

جوابه النقض بقدرة الله تعالى. والحل بأننا لانسلم عدم بقاء العرض زمانين .

(هیدجی ۱۶۵)

### تكليف الكافر ۱۵/۱۲۵

هو مختار المعتزلة... تقريره : ان الكافر بل مطلق العاصى لم يصدر منه الفعل. فلو كانت القدرة مقارنة للفعل، فن لم يصدر منه الفعل لا يكون قادراً عليه. فيلزم ان يكون الكافر والعاصى غير قادر على الفعل. فلا يصحّ تكليفه بالفعل، اذ التكليف يصحّ بالنسبة الى القادر، مع أن الكافر والعاصى مكلفان بالاجماع والضرورة. كيف، ولو لم يكن العاصى

مكلفاً ، لم يكن عاصياً ، اذ العصيان إنما يتمشى بالنسبة الى المكلف . (آملی ٢٨٨-٢٨٩)

وغيرذلك ١٦/١٢٥

مثل ما قال الشيخ الرئيس فى الهیات الشفاء ردّاً عليه : ان المتمكن من القيام يكون عاجزاً عن القيام ، قبل ان يقوم . وصحيح البصر غير قادر على الابصار ، قبل ان يبصر . (سبزوارى ٧٤)

ما ذكره الشيخ فى الشفاء من أنه لو لم تكن القدرة قبل الفعل ، لزم ان يكون المتمكن من القيام عاجزاً عنه وصحيح البصر قبل الابصار غير قادر عليه . وهو ضرورى البطلان . (آملی ٢٨٩)

للقوة السبق ١٧/١٢٥

يعنى أن للقوة تقدماً على الفعل بالزمان . والتقدم بالزمان غير معتدّ به . وأما الفعل ، فهو مقدم على القوة بوجوه التقدم ، لأنها لا تقدم بذاتها ، بل تحتاج الى جوهر تقوم به ، وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل . فإنه ما لم يصّر بالفعل ، لم يكن مستعداً للشئ . فإِنْ ما ليس موجوداً مطلقاً ليس ممكناً أن يقبل شيئاً . ثم إن فى الوجود أشياء بالفعل ، لم يكن ولا يكون بالقوة أصلاً ، كالأول تعالى والعقول الفعّالة . (هيدجى ١٦٥)

السبق زمانياً ١٧/١٢٥

يعنى القوة متقدمة على الفعل بالتقدم الزمانى فقط ، بخلاف الفعل ، فانه متقدم على القوة بجميع أنحاء التقدم . (آملی ٢٩٠)

لفرد فرد منها على فرد فرد منه ١٨/١٢٥

فالنطفة ، مثلاً ، التى فيها قوة العلقة متقدمة على العلقة بالزمان . والعلقه التى هى قوة المضغة متقدمة على المضغة التى فيها قوة الانسانية متقدمة على الانسانية كذلك . فالتقدم لفرد من القوة على فرد من الفعل ، لأن القوة بقول مطلق متقدمة على الفعل بقول مطلق . كيف ، فى المثال تكون المضغة التى قوة الانسانية متأخرة عن العلقه التى هى فعلية بالنسبة الى النطفة . (آملی ٢٩٠)

## من الذاتی ۲۰/۱۲۵

فان فی الوجود موجودات، هی فعلیات غیر مشوبة بالقوة، وهی علل الـکون، ولها التـقدم السـرمـدی والدهری علی القوة، والمشوبات بالقوة، ولها التـقدم بالحقیقة علی القوة. (سبزواری ۷۴)

التـقدم الذاتی هو القدر المشترك بین السبق بالطبع والسبق بالعلیة والسبق بالمهیة. فسبق الفعل علی القوة بالعلیة کسبق واجب الوجود الذی عرفت أنه بالفعل من جمیع الجهات علی معلولاته.

والسبق بالطبع کسبق الواحد مثلاً علی الاثنين، حیث انه واحد بالفعل واثنان بالقوة. والسبق بالمهیة أيضاً کسبق أجزاء الشئ علی الشئ المركب منها. (آملی ۲۹۰)

## والزمانی ۲۰/۱۲۵

فإننا اذا نظرنا نظراً جزئياً، فكما أن للقوة المخصوصة فی الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة تقدماً علی فعل جزئی، كذلك لفعل جزئی آخر تقدم علی تلك القوة فیها. (هیدجی ۱۶۵)

## والشرفی ۲۰/۱۲۵

السبق بالشرف ظاهر، حیث ان الفعلیة من حیث هی فعلیة أشرف من القوة. (آملی ۲۹۰-۲۹۱)

## وغيرها ۲۰/۱۲۵

هو السبق السرمدی والدهری وبالحقیقة... کسبق المفارقات المحضة التي هی فعلیات غیر مشوبة بالقوة علی ما فی عالم الطبع، لأنها علل له، ولها التـقدم بالدهر؛ كما ان الواجب تعالی شأنه له التـقدم بالسرمـد. والتـقدم بالحقیقة کتـقدم المفارقات المحضة أيضاً علی المادة المحضة، فان الوجود للمفارقات بالحقیقة وللمادة المحضة بالحجاز، إذ موجودیتها إنما هی بکونها قوة الوجود، لا الوجود بالفعل. (آملی ۲۹۱)

## لواحقها ۳/۱۲۷

من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية ونظائرها. ولها تفسيران. أحدهما ما أشار اليه بقوله «ما قيل في جواب ما». فلا يكون إلا مفهوماً كلياً. وثانيها ما به الشئ هو هو. فيعمها والوجود.

وزعم بعضهم أنه صادق على العلة الفاعلية. وليس كذلك. لأن الفاعل ما به الشئ يكون موجوداً، لا ما به الشئ يكون ذلك الشئ. (هيدجى ۱۶۶)

## ما قيل في جواب ما الحقيقة ۲/۱۲۸ - ۳

هذه هي المهية بالمعنى الأخص. (آملی ۲۹۱)

## وبالفارسية مهية پاسخ پرسش از گوهر ۴/۱۲۸

بگوهر که مراد ازو ذات شئی است بیرون شد، پاسخ پرسش از عارض شئی چه مهیت نیست، بلکه انیت است، چه عارض در جواب «آی شئی» فی عرضه مقول است. (سبزوارى ۷۴)

## وان زادوا عليها ۶/۱۲۸

کطلب «آی» و «این» و «کیف» و «کم» و «متی». (آملی ۲۹۲)

## هل البسيطة ۷/۱۲۸

إنما سُمي «بسيطة» لأنَّ المطلوب بها وجود الشئ، والوجود المطلق بسيط. (هيدجى ۱۶۶)

## ومطلباً لم الثبوت والاثبات ۷/۱۲۸

وكلاهما يجريان في لم الغائى ولم الفاعلى. وعلى هذه المطالب الستة، تدور دائرة كل علم من العلوم المدونة. لا ترى ان اجزاء كل علم ثلاثة موضوعات ومسائل ومبادئ، فالموضوعات مطالب «ما»، والمسائل مطالب «هل» المركبة، والمبادئ التصديقية مطالب «لم» والمبادئ التصورية مطالب «ما» الحقيقية. نعم، مطالب «هل» البسيطة على ذمة العلم الاعلى، وهو علم ما قبل الطبيعة. وليس بيان «هل» البسيط لموضوعات سائر العلوم فيها،

بل بیانها هناك. واما موضوع نفسه، فبین المائیة، وبین الهلیة البسیطة. (سبزواری ٧٤)  
 اذ یطلب: «لم» علّة الحکم والواسطة له. وهی قسمان: واسطة فی الثبوت، إن كانت  
 علة للحکم فی الواقع ونفس الأمر؛ وواسطة فی الإثبات، إن كانت علة لحصول العلم بالحکم  
 مطلقاً، سواء كانت مطابقة للواقع أم لم تكن. (هیدجی ١٦٦)

### وذو اشتباك مع هل ١٠/١٢٨

أی البسیطة، فیتخلل «هل» بین المائین. فانّ مالا انّیة له، لاهمیة له. وبعده الثالثة  
 «هل» المركبة. واما اللمیة فلكل هلیة عندها. (سبزواری ٧٤)  
 الأنیق المعجب من جهة حسنه.

قال المصنف فی اللثالی فی شرح هذا المصراع: «ما» و«هل» ذو ترتیب حسن. ف«ما»  
 الشارحة «مقدمة علی «هل البسیطة»»، بل علی الكل. ثمّ «هل البسیطة» مقدمة علی «ما»  
 الحقیقیة، اذ الوجود مقدم بالحقیقة علی الهیة. وبعد «هل البسیطة» «هل المركبة» لأن ثبوت  
 شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له. (آملی ٢٩٢)

### الیه آلت ما فريق اثبتا ١٢/١٢٨

قال [المصنف] فی اللثالی: أما مطلب «أی» فلاّن «أی» الجوهریة یطلب بها الفصل  
 وشیثیة النوع بفصله وصورته. فقال «أی» الجوهریة الی «ما» الحقیقیة. وأما «أی» العرضیة  
 فهی یطلب بها عوارض الشیء، فیؤل الی «هل» المركبة. وأما البواقی فرجوعها الی «هل»  
 المركبة واضح. (آملی ٢٩٢)

### مطلب ایّ ١٢/١٢٨

«أی» قسمان مشهوران: ایّ شیء فی جوهر الشیء، وأیّ شیء فی عرضه. ومطلب  
 «این» مثل این فلكك المشترى؟ واین العرش والكرسى؟ واین الجنة والنار الجسمائیتین؟  
 وغيرها. ومطلب «کیف» مثل: کیف تلك النار؟ وغیر ذلك، مما لا یحصل من کیفیات  
 الاشیاء، لان کیفیة ما یقال فی جواب «کیف هو» كما ان الکئیة ما یقال فی جواب «کم  
 هو»، والهیة ما یقال فی جواب «ما هو» کامرّ. ومطلب «کم» مثل: المقولات کم هی؟ والعقول



كم هي ؟ والشمس مقدارها المساحي كم هو ؟ والكم المنفصل اكثر شمولاً من الكم المتصل . ومطلب «متى» مثل : ان الروح متى وجد ؟ ومثل ما يقول الجمهور: القيمة متى هي ؟ والعالم متى خلق ؟ واكثر هذه ليس لها عموم ، لانّ كثيراً من الاشياء ، لا اين ومتى ولا كم مقداري لها ، بل ولا عددى ، كما في الموضوعات المادية . واما بيان اولها الى الأول ، فلان ما خلا «اى» الاولى تؤل الى هل المركبة ، واما «اى» الاولى ، اى اى شئ في جوهر الشئ ، ومطلبه الفصل ، فنتول الى ما الحقيقية ، لانّ ما في جوهره ذاتي له . والذاتي يقال في جواب «ما هو» بل هو عندى احق «بما هو» من الجنس ، لان الفصل الحقيقي هو الصورة ، وشيئية الشئ بصورته ، والفصل الأخير ، وكذا الصورة الأخيرة ، جامع بوجوده لجميع ما تقدم عليه ، من وجودات الاجناس والفصول السابقة «فهو وان تبدلت ذى عيننا» . (سبزواري ٧٤ - ٧٥)

وفي كثير كان ما هو لم هو ١٣/١٢٨

كما يقال: الحكمة استكمال النفس الانسانية للتشبه بالاله ، علماً وعملاً . والاولى التخلق باخلاق الله ، علماً وعملاً . والمنطق آلة قانونية روعيت للعصمة عن الخطاء في الفكر . والنحو علم باحوال اواخر الكلم ، للعصمة عن الخطاء في اللفظ . وكما يقال: الفكر ترتيب امور معلومة للتادى الى مجهول . والغاذية قوة تحيل الغذاء الى مشابة المغتذى ، ليخلف بدل ما يتحلل ، والنامية قوة تزيد في اقطار الجسم ، ليلبغ كمال النشو . وقس عليها . والتعريف التام ما يشتمل على العلل الاربع . فهذه الغايات والعلل ، مطالب «لم هو» ذكرت في هذه التعاريف ، والتعريف مطلب «ما هو» . (سبزواري ٧٥)

وذلك كالمفارقات النورية التي هي مندكة المهبات فانيات في الحق . فليس لها إلا «لم هو» . وعلتها الغائية متحدة مع علتها الفاعلية . فهي وحدانية الم ، كما أنها وحدانية المائية واللمية . والسر في اتحاد ماهيتها مع علتها الغائية التي هي عين العلة الفاعلية هو كون الوجود مقولاً بالتشكيك . (آملی ٢٩٢)

ماهو هل هو ۱۳/۱۲۸

كالمفارقات ، عند أهل التحقيق، إنه لا ماهية لها ، وكالوجود المنبسط ، اذ لا ماهية له. (هیدجی ۱۶۶)

والانخساف الاول يناسب ۱۴/۱۲۸

تلميح الى ما ذكره الشيخ الرئيس في النجاة ، في مشاركة الحد والبرهان ، بقوله : انا كما لا نطلب العلة بـ «لم» الا بعد مطلب «هل» كذلك لا نطلب الحقيقة بـ «ها» الا بعد «هل» وعن كل واحد جواب ، لكن الحقيقة من الجواب عن «لم» هو الجواب بالعلّة الذاتية . وأيضاً ، فان العلة الذاتية مقومة للشيء . فهي اذن داخله في الحد ، في جواب «ماهو» فيتفق ، اذن ، الداخِل في الجوابين ، مثاله ان يقال : لم انكسف القمر ؟ فتقول : لانه توسط بينه وبين الشمس الارض ، فانمحي نوره . ثم يقال : ما كسوف القمر ؟ فتقول : هو انمحاء نوره ، لتوسط الارض ، لكن هذا الحد الكامل للكسوف ، لا يكون عند التحقيق حداً واحداً في البرهان ، بل حدين ، أى لا يكون جزء من مقدمة البرهان ، بل جزئين . والتّذى يحمل منهما على الموضوع في البرهان اولاً ، وهو الحد الاوسط ، يكون في الحد محمولاً بعد الاول . والتّذى يحمل في البرهان ثانياً ، يكون في الحد محمولاً اولاً ، لانك تقول في البرهان : ان القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس . وكل مستضى من الشمس ، يتوسط بينهما الارض ، فانه ينمحي ضوءه . فينتج ان القمر ينمحي ضوءه . ثم تقول : والمنمحي ضوءه منكسف . فالقمر اذن منكسف . فاوّلًا ، حملت التوسط ، ثم الانمحاء . وفي الحد التام ، تورّد اولاً الانمحاء ، ثم التوسط . لانك تقول : انكساف القمر ، هو انمحاء ضوءه ، لتوسط الارض بينه وبين الشمس . انتهى كلامه .

فهذا مثال اخذ العلة الفاعلية في الحد . لان اخذ «لم هو» في «ها هو» قسمان ، بحسب الفاعل والغاية . وامثلة اخذ الغاية قد مرّت وتأتى . فاعلم ان هذه الحدود ثلاثة : حدّ هو مبدء البرهان ، وحدّ نتيجة البرهان ، وحدّ كامل هو تمام البرهان . فان جمعت في حدّ الانخساف بين العلة والمعلول ، بان تقول : الانخساف انمحاء نور القمر ، لتوسط الارض بينه وبين

الشمس، كان من الحدّ الكامل الذى هو تمام البرهان. وان اقتضرت على العلة، وقلت: هو توسط الارض بينه وبين الشمس، فهو حدّ مبدء البرهان. وان اقتضرت على المعلول، وقلت: هو انحاء نور القمر، فهو حدّ نتيجة البرهان.

وفى حدّ الغضب والبرهان عليه: تقول: فلان يريد الانتقام. وكل من يريد الانتقام، يغلى دمه. ففلان يغلى دمه. ثم تقول: وكل من يغلى دمه، يغضب. ففلان يغضب. فان جمعت، فى الحد للغضب، بين العلة والمعلول، وقلت: الغضب غليان دم القلب، لارادة الانتقام، فهو حد تمام البرهان. وان قلت: هو ارادة الانتقام، فهو حد مبدء البرهان. وان قلت: هو غليان دم القلب، فهو حد نتيجة البرهان. وهذه المذكورات بيان مشاركة الحد والبرهان، فى الحدود، اى الحد الاول والحد الاخير والحدود الوسطى. (سبزواری ۷۵-۷۷)

أى يناسب اتحاد «ماهو» مع «لم هو»، لاتحاده مع «هل هو». وذلك... لمشاركة الحدود البرهان فالبرهان مضمن فى الحد، كما يقال اذا سئل عن انخساف القمر: هو انحاء نوره لتوسط الأرض بينه وبين الشمس؛ واذا سئل عن علة الانخساف يقال: لانه توسط الارض بينه وبين الشمس. فالبرهان يشارك الحد. (آملی ۲۹۳)

#### وفى وجودى اتحاد المطالب ۱۴/۱۲۸

أى «ماهو» فى وجودى هو «هل هو»، و«ماهو» فيه هو «لم هو»، اما الاول، فلان المهیة فى الوجود، هو الانیة، والمهیة القابلة، خارجة عن الوجود الخاص. وانما هى للموجود، فتحقق الوجود الخاص عين حقیقته وماهیته، أى مابه هو هو لهیته. واما الثانى، فلان شیئیة الشئ وحقیقته، بتامه لا ينقصه. فحقیقة كل وجود حقیق وتامه، هو الوجود المنبسط الذى هو علیة الحق تعالى لكل وجود ومشیته، فهو «التم» الفاعلى و«التم» الغائى لكل وجود. وهو «الم» الحقیقیة له، اذ المشوب لا یخلو عن الصرف، والخاص لا یخلو عن الحقیقة، سیما ان مابه الامتیاز فى الوجود عين مابه الاشتراك. والنقص عدم، والنفس وجود بسیط. (سبزواری ۷۷)

أى مطلب «ما» ومطلب «هل» ومطلب «لم».

أما اتحاد «ماهو» و«هل هو» ، فلأن الوجود الحقيقي موجود بذاته لا بوجود زائد ولا مهية مقومة له. فهية ذاته الوجود ، ووجوده مهية بالمعنى الأعم.

وأما اتحاد «ماهو» مع «لم هو» ، فلأن علة الوجود الخاص هو الوجود المنبسط المطلق. ومن المعلوم أن الفرق بينهما بالاطلاق والتعيين . فالوجود الخاص ، اذا لوحظ من حيث هو وجود، يكون هو الوجود المنبسط؛ واذا لوحظ مع خصوصيته، يكون الوجود الخاص. فالتفاوت بينه وبين علته التي هي الوجود المنبسط بالاعتبار. فيكون «ماهو» فيه الذي عين «هل هو» متحداً مع «لم هو» . فانضح اتحاد المطالب الثلاثة فيه. (آملی ٢٩٣)

### وكلها المعقول ثانياً ١٩/١٢٨

يعنى ان هذه الثلث ليست ذاتية للمهيات المخصوصة ، لان كونها مهية مطلقة ، أى مقولة فى جواب «ما هو» نسبة خاصة الى السؤال ، وهى من العرضيات لها، لامن الذاتيات. وكذا كون الذوات والحقائق ، ذاتا وحقيقة ، هو باعتبار الوجود معها . والوجود زائدة ، واعتباره معها طار عليها. ولو كانت هذه ذاتية ، لذكرت فى حدودها التامة ، مثل ان يقال: الانسان مهية وذات وحقيقة حيوان ناطق. ثم انه بعدما علمت انها ليست ذاتية بل عرضية ، فاعلم ان العرض هنا بمعنى الخارج المحمول ، لا بمعنى المحمول بالضميمة ، كما قلنا. ومعلوم... فثبت كونها معقولات ثانية فلسفية. (سبزواری ٧٧)

### اذ معلوم انه ليس فى السواد ١٩/١٢٨

هذا يفيد أن فى الخارج ليس شئ وراء المهية الخاصة حتى يحاذى المهية المطلقة ولا يثبت كونها من المعقولات الثانية. ولعل الوجه فى كونها منها هو أنها تعرض لما تصدق عليه فى العقل . فكون الانسان، مثلاً، مهية، أى مقولاً فى جواب ما هو أمر لا يعقل إلا عارضاً له فى الذهن.

والحاصل ان فى قضية: «الانسان مهية» ، الذى يكون له ما يحاذى فى الخارج هو الانسان الذى هو موضوع لتلك القضية . وليس بازاء محمولها شئ فى الخارج ، بخلاف قضية: «الانسان ضاحك» ، حيث ان الموضوع والمحمول كلاهما فيها ما بازاء فى الخارج،

وان عروض المهية على الانسان مثل عروض النوعية له فى الذهن ، وإن كان اتصافه بالمهية فى الخارج دون اتصافه بالنوعية . ولذا تكون المهية معتولاً ثانياً فلسفياً ، والنوعية من المعقولات الثانية المنطقية . (آملى ٢٩٤-٢٩٥)

وما أدريك ما هيه ٢/١٢٩

القارعة ١٠/١٠١

ليست كل ماهية من حيث ٢/١٢٩

فلو سئل بطرفى التقيض بأن قيل: هل الانسان من حيث هو انسان كاتب ، أو ليس بكاتب ؟ فالجواب السلب لكل شئ ، أى ليس بكاتب ولا بشئ من الأشياء ، بتقديم حرف السلب على الحثية بأن يقال: الانسان ليس ، من حيث هو انسان ، بكاتب ؛ لا بتأخيره بأن يقال: الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب .

هكذا قالوا . وقد اختلف فى فائدة هذا الشرط ، أى تقديم السلب على الحثية ،

سيشير المصنف اليها . (هيدجى ١٦٧)

لاموجودة ولامعدومة ٣-٢/١٢٩

يعنى ليس شئ من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والجزئية عين المهية ولا جزء منها ، وإن لم تخل عن شئ منها حيث انها إما موجودة أو معدومة ، وإما واحدة أو كثيرة أو كلية أو جزئية ...

فن صحة اتصافها بالموجودية تارة والمعدومية أخرى ، وكذا بالوحدة والكثرة أو الجزئية والكلية ، يستكشف أنها ، فى مرتبة ذاتها ، ليست شيئاً منها ، بل هذه الأمور أحوال طارية عليها . فهى فى مرتبة كونها معروضة لتلك الأحوال ليست شيئاً منها . (آملى ٢٩٥)

لا كلية ولاجزئية ٣/١٢٩

لأن الماهية الانسانية مثلاً ، لما وجدت شخصية وعقلت كلية ، علم أنه ليس من

شرطها فى نفسها أن تكون كلية ولاجزئية . (هيدجى ١٦٨)

## مرتبة نقائص منتفية ٦/١٢٩

فليس، اذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته وجود، كان له فيها العدم، لكونه نقيض الوجود، لأن خلو الشيء عن النقيضين في المرتبة جائز، اذ كون الشيء بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب أى معنى كان سوى ذاتها. (هيدجى ١٦٨)

## ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز ٦/١٢٩-٧

ارتفاع النقيضين في المرتبة عبارة عن كون النقيضين معاً خارجاً عن حقيقة شيء كالسواد واللاسواد بالقياس الى الجسم. فإن شيئاً منها ليس ذات الجسم وعين مهيته ولا جزء من مهيته، وإن لم يكن في مرتبة عروض السواد لا يخلو عن أحدهما. ومنه يظهر أن السرّ في جواز ارتفاعهما عن المرتبة عدم كون مرتبة المهية مرتبتها. (آملی ٢٩٥)

## وان لم يخل عن احدهما في الواقع ٧/١٢٩-٨

فإن سلب الاتصاف من حيثية لا يناق الاتصاف من حيثية أخرى. (هيدجى ١٦٨)

## على ان نقيض الكتابة ٨/١٢٩

إنا اذا رفعنا الكتابة أو اللاكتابة عن الانسان بقولنا: «الانسان ليس بكاتب» أو «ليس بلا كاتب»، فتارة نجعل السلوب الكتابة المطلقة وأخرى الكتابة المقيدة بكونها عين ذات الانسان أو جزئه. ففي الأول، يلزم من صدق كل قضية كذب نقيضها، حيث ان الانسان إما كاتب أو ليس بكاتب قطعاً...

وفي الثاني، يكون قيد كون الكتابة عين الانسان أو جزئه، في طرف الاثبات، قيداً للكتابة قطعاً. وأما في طرف النفي فقد يجعل القيد قيداً للنفي وقد يجعل قيداً للمنى. فإن جعل قيداً للنفي، يصير معنى قولنا «الانسان ليس بكاتب» هو سلب النفي [ص: الكتابة] المقيد بكونه في المرتبة عن الانسان. وإن جعل قيداً للمنى يصير المعنى سلب الكتابة المقيدة بكونها في المرتبة عنه.

لكن الذى هو نقيض اثبات الكتابة المقيدة هو سلب الكتابة المقيدة. وذلك لأن المحمول في طرف الاثبات هو الكتابة المقيدة، فلا بد من أن يكون في القضية السلبية أيضاً

كذلك حتى يتحقق التناقض لاعتبار وحدة المحمول فيه.

فنقيض قضية «الانسان كاتب» بالكتابة المقيدة بالمرتبة هو «الانسان ليس بكاتب» بالكتابة المقيدة. ومن المعلوم كذب القضية الموجبة وصدق السالبة. فلم تجتمع القضيتان فى الصدق أو الكذب. وما كانت كاذبة فى طرف السلب هو قضية «الانسان ليس بكاتب» بالسلب المقيد... وهى ليست نقيضاً لقضية «الانسان كاتب» بالكتابة المقيدة. (آملى ٢٩٦)

إذا كذب ثبوت الصفة ١١/١٢٩

أى الثبوت للصفة المقيدة بتلك المرتبة. (هيدجى ١٦٨)

صدق سلب الصفة ١١/١٢٩-١٢

لكنّ الصّدق اعمّ من الصّدق الذاتى، وليس منحصرأ فيه . ولذا قلنا: وان كذب ... فالوجود ، مثلاً ، الذى فى المرتبة ، مسلوب ، وسلب ذلك الوجود المقيد صادق ، لانّ ذلك السلب نقيضه ، لكن صدقه بنحو المساوقة والانسحاب على المرتبة، لانبحو الذاتية. وانما اطلقنا «الصفة» فى الثانى ، لانّ سلب مطلقها ليس فى المرتبة بنحو الذاتية. (سبزوارى ٧٧-٧٨)

وان كذب ايضاً سلب الصفة ١٢/١٢٩

أى السلب للصفة المقيد بتلك المرتبة. (هيدجى ١٦٨)

فما هما نقيضان ١٣/١٢٩

أى ثبوت الصفة المقيدة وسلبها. (هيدجى ١٦٩)

وما ارتفعاً ١٣/١٢٩

أى الثبوت للصفة المقيدة والسلب المقيد. (هيدجى ١٦٩)

وقدّم من سلباً على الحيثية ١٤/١٢٩

لو قال: «فقدم السلب» كان أولى.

يعنى اذا أردت سلب كل ما ليس من جوهريات ذات الماهية عنها يبحث بعمّ الجميع فقدم السلب على «من حيث هى هى». فقل : الماهية ليست من حيث هى إلا هى ، حتى

تصیر الحیثیة جزءاً من المحمول ، ویکون السلب وارداً علی الثبوت من تلک الحیثیة؛ لأن تؤخر حتی تصیر تنمة للموضوع وقیداً له ، اذ لو فعلت کذا ، لربما یکذب الحکم مطلقاً، کما اذا کان مدخول السلب ممّا لایجوز أن یکون الموضوع خالیاً عنه فی نفس الأمر بوجه أصلاً. (هیدجی ۱۶۹)

فقل لیس الانسان من حیث هو انسان ۱۴/۱۲۹-۱۵

بمعنی أن شیئاً منها لیس نفسه ولا داخلًا فیہ ، وان لم یکن خالیاً من شیء منها أو نقیضه فی نفس الأمر. (هیدجی ۱۶۹)

لا أن یقال ۱۵/۱۲۹

فإنّه لایصح سلب بعض العوارض باطلاقه عن الماهیة کالوجود والوحدة والتشخص والإمكان ونحوهما ممّا هی من عوارض المفهوم. (هیدجی ۱۶۹)

عارض المهیة نفسها ۱۶/۱۲۹-۱۷

أی یکفی فی عروضه نفس تقرّرها الاعتباری، ومحض شئیة المهیة، من غیر اشتراط بتقدّمها بالوجود، بخلاف العارض الثانی. (سبزواری ۷۸)

إن للمهیة نحون من العارض: (۱) ما یعرضه من حیث هی هی ، لایشرط الوجود. ولأحالة یکون اتصاف المهیة به فی الوجودین معاً، اذ لایشرط فی اتصافها به الوجود الخارجی أو الذهنی، بل یکفی فی عروضه نفس تقرّر المهیة ومحض شئیة... وهذا مثل الوجود نفسه والوحدة والإمكان وما یشبهها...

(۲) ما یعرضه بعد عروض الوجود، فتکون رتبته بعد رتبة الوجود، وذلک کالسواد والبیاض ونحوهما بالنسبة الی الجسم، مثلاً.

والقسمان کلاهما من عوارض المهیة ، إلا أنهم اصطلاحوا فی تسمیة الأول بعوارض المهیة والثانی بعوارض الوجود فرقاً بینهما. (آملی ۲۹۷-۲۹۸)

کالوجود والوحدة ۲۱/۱۲۹

أی مفهومهما. (سبزواری ۷۸)



فانها وان لم تخل عن احد الطرفين ٢٣/١٢٩

أى لا تخلو عن أحد الطرفين في مرتبة ذاتها. فلا يصح سلبها ، اذ قد مرّ أن الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات ، لا ينفك عنه الامكان الذاتي في تلك المرتبة . فالامكان ذاتي له بمعنى أنه متزع عن حاق ذاته ، على ما هو مصطلح الذات في باب البرهان ، لا الذاتي بمعنى كونه ليس بخارج عن ذاته بل إما عين ذاته أو جزء منه ، على ما هو مصطلح باب الایساغوجی .

وهذا بخلاف عوارض الوجود حيث تخلو المهية عنها في مرتبتها المتقدمة على مرتبة تلك العوارض وهى مرتبة نفس الوجود. (آملی ٢٩٨)

لكن ليست حیثیة نفسها ٢٣/١٢٩

یعنی أن المهية ، وإن لا تخلو عن عوارض المهية ، لكن ليست تلك العوارض نفس ذات المهية ولا جزء منها . بل حیثیة نفسها تغاير حیثیة عارضها ، اذ فرق بین كون الشئ مع الشئ وبين كون الشئ نفس الشئ . وكون العارض مع المهية لا يستدعى أن يكون عينها أو جزءها . (آملی ٢٩٨)

فالتقديم الذى شرطوه ١/١٣٠

لا يقال: إن الانسان من حيث هو انسان ليس بوجود ، مثلاً . فشرط صحته ان يقدم السلب على الحیثیة الاطلاقية حتى تصير الحیثیة جزءاً وقيداً للمحمول ، ويكون السلب متوجهاً الى المحمول المقيد بكونه نفس الماهية . فصحّ أنه لا يصحّ سلب بعض العوارض باطلاقة عن الماهية ، وذلك عوارض نفس الماهية ، لا عوارض الوجود العینی أو الذهني . (هیدلجی ١٧٠)

قدّموا حرف السلب على الحیثیة حتى یعمّ السلب عوارض المهیة والوجود ، اذ لو قدّموا الحیثیة على حرف السلب لكان السلب غیر صحیح بالنسبة الى عوارض المهیة ، وإن كان صحیحاً بالنسبة الى عوارض الوجود كما سیظهر . (آملی ٢٩٨)

من حیث هو ۲/۱۳۰

أى نفسه اشارة الى ان الحيشية اطلاقية ، وهو فى قوة ان يقال: الانسان نفسه كذا.

(سبزواری ۷۸)

فلایتوجه النفی الى الوجود بنحو خاص ۳/۱۳۰

وذلك لان الحيشية اذا صارت قيداً للموضوع فى مثال « الانسان من حيث هو ليس بموجود » لم يكن قيداً فى العبارة للموجود الذى هو محمول، حتى يتقيد به المحمول ويتخصص بخصوصيته . فيكون السلب وارداً على الموجود المطلق وغير المقيد بقيد، فيلزم أن يكون الانسان نفسه خالياً عن الوجود مطلقاً ، سواء كان الوجود الذى عينه أو جزئه أو الوجود الذى زائد عليه عارض له . وهذا السلب ، وإن كان يصحّ بالنسبة الى الوجود الذى عينه أو جزئه ، لكنه باطل بالقياس الى الوجود الطارى عليه . فإنه بالقياس الى الوجود الطارى لا يخلو عن أحد النقيضين ، إما موجود أو معدوم. وكذا بالنسبة الى الامكان ونحوه من عوارض المهية التى لا تخلو المهية نفسها عنها. (آملی ۲۹۹-۳۰۰)

وهو باطل بخلاف ما اذا قلت بالعكس ۶-۵/۱۳۰

فان نقي الخاص لا يستلزم نقي العام. وقدمرّ انّ زيادة الوجود على المهية انما هى فى التصوّر، لافى حاقّ الذهن. فتذكر. (سبزواری ۷۸)

بأن تقول: «الانسان ليس من حيث هو بموجود» ، فإن الحيشية حينئذ تعود جزءاً من المحمول، ويتوجه النفي الى القيد. ويفيد أن الإنسان ليس له الوجود الخاصّ بأن يكون حيشية الوجود حيشية الإنسان ، ويكون عيناً أو جزءاً ، وإن لم تخل عن الوجود بنحو العروض للمساواة بينهما. (هيدجی ۱۷۰)

يعنى ان تقول: «الانسان ليس من حيث هو بموجود»... فالحيشية تصير حينئذ قيداً للمحمول. فيكون المسلوب هو الوجود الخاص المتخصص بكونه عين الانسان، لأن الموجود المقيد بكونه من حيث هو انسان عين الانسان، وسلب الوجود الخاص لا يستلزم سلب العام. (آملی ۳۰۰)

وانف الوحدة التي من حيث نفس المهية ١٣٠/٩-١٠

يعنى قل: « ليس الانسان فى مرتبة ذاته واحداً من حيث هو » أى بوحدة تكون عين الانسان أو جزئه. (آملى ٣٠٠)

وهكذا ١٠/١٣٠

أى انف الكترة والجزئية والكلية وغير ذلك مما هو خارج عن ماهية الانسان وليس عيناً له ولا جزء منه. (آملى ٣٠٠)

وقد يقال فى فائدة تقديم السلب غير ذلك ١٠/١٣٠

مثل ان التقديم ليصير القضية سالبة ، اذ لو اخر ، صارت موجبة معدولة ، فاقتضت وجود الموضوع . والمرتبة خالية عن الوجود ، اذ ليس عيناً ولا جزء للمهية . وانما كان ما ذكرنا اولى ، لان الفارق بين العدول والتحصيل هو القصد بان يتعلق ربط السلب أو سلب الربط ، لا بالتقديم والتأخير ، وان اعتبرنا السلب التحصيلي ، كما قلنا : « والسلب خذه ... » . (سبزوارى ٧٨)

السلب فى قولك «المهية ليست من حيث هى كذا» ١١/١٣٠

[أى] سلب ما ليس بذاتى للمهية على نحو ذاتى باب الايساغوجى عن المهية .

(آملى ٣٠١)

ولا اقتضاء ١٣/١٣٠

يعنى ليس نقيض اقتضاء الشئ إلا لا اقتضائه ، لا اقتضاء مقابله ، ليلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر لوضوح أن اقتضاء الشئ واقتضاء مقابله ثبوتيان. (هيدجى ١٧٢)

بل تجرى فى الوجود عند اهل الذوق ٢/١٣١

مثل ما قالوا: حقيقة الوجود ، اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شئ من الاسماء والصفات ، فهى المرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاشياء. واذا اخذت بشرط الاسماء والصفات ، فهى المرتبة الواحدية المدلولة لاسم الجلالة ، وهو الله . واذا اخذت لا بشرط

شیء، فهي الهوية السّارية في كل شيء. ومرادهم من الاسماء والصفات مفاهيمها. فان حقائقها حقيقة الوجود. فيكون اشتراط الشيء بنفسه، اذ حقيقة الوجود هي الحياة والعلم والقدرة والارادة والعشق والنور وغيرها، من الكمالات، ولهذا سرت هذه، سريان الوجود فكانت الاشياء حية شاعرة مريدة عاشقة لمبدءها، كما قال تعالى: «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». وقال: «وان من شيء الا يسبح بحمده». والتسبيح تنزيهه عن النقائص، وهو فرع الشعور بكمال المسبح له. والسبب في انه لا يدعن اكثر العقول بكون الوجود، اينما تحقق، هو عين الحياة والعلم والارادة وغيرها، من الكمالات، انه اذا سمعوا الوجود، ذهبوا الى مفهومه العام البديهي. وهذا المفهوم خال عنها، بل يخالف مفهوماتها. واما العقول المتأهلة، فليست كذلك، بل ترقى الى معرفة حقيقة الوجود البسيط المبسوط. وانت، اذا اردت الاذعان التام، عند وصف الوجود بما ذكر، لاتقف في مقام الفرق، ومقام فرق الفرق من المعنون ايضاً. واصعد بذهنك الى المراتب العالية منه، كوجودات الارواح المضافة والارواح المرسله، حتى ترى ان المضاف، فضلاً عن المرسله، وجودها عين العلم، وغيره من الكمالات، بل ليست النفس النطقية القدسية، الا الوجود، عند التحقيق، فقد حقق ان علمها بذاتها حضوري، ليس الا ذاتها. فوجودها علم وعالم ومعلوم. وكذا ارادة وعشق بذاتها لذاتها. ومرادية ماسواها ومعشوقيته، منطقية في مرادية ذاتها لذاتها، ومعشوقية ذاتها لذاتها.

وايضاً، ذلك الوجود وحدة جمعية وتشخص وحيوة ونور وقدرة واشراق على القوى، وغير ذلك، كل ذلك، في النفس والعقل، قائم بالذات، وفي الواجب تعالى قيوم بالذات. ولا تعدد الا في مفاهيمها. وهذا هو المضرة المشتركة في مقام آخر. فان كثيراً من المتكلمين، لما سمعوا من الحكماء الالهيّين والمتألهين، ان الواجب بالذات تعالى لاجهة له، بل هو وجود بحت، ذهب او هامهم الى الوجود البديهي. فقالوا: الوجود معلوم بالبديهة، وحقيقة الواجب ليست معلومة، والحال ان مرادهم به حقيقة الوجود الذي هو عين الايمان وحاق الواقع الذي وجود المفارقات الذي عرفت حاله ظله. وهذا المفهوم

زائد عليه. (سبزواری ٧٨-٨٠)

أى فى الوجود الحقيقى الذى مصداق الوجود، اذ مفهومه أيضاً مثل الماهيات الجارية فيها الاعتبارات عند الكل من غير اختصاص بالقول بجريانها فيه على أهل الذوق . فالوجود بشرط لا هو الحق تعالى. والوجود لا بشرط هو الوجود المنبسط المعبر عنه بالهوية السارية. والوجود بشرط شئ هو الوجودات الخاصة.

وقد يقال ان حقيقة الوجود ، اذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شئ من مفاهيم الأسماء والصفات ، فهى المرتبة الأحادية. واذا أخذت بشرط الأسماء والصفات، فهى المرتبة الواحدة. واذا أخذت لا بشرط شئ منها ، فهى الهوية السارية. وهذا أنسب باصطلاح أهل الذوق. ولذا فسر المصنف الاعتبارات الجارية فى الوجود الحقيقى بالأخير، لا بالاصطلاح الأول. (آملی ٣٠٢)

هو المستعمل فى مباحث ٧/١٣١

والثانى هو المستعمل فى الفرق بين الجنس والمادة.

والفرق بين المعنيين أن المراد فى الأول سلب وجود الأمور الزائدة عليها عنها، وفى الثانى سلب اتحادها معها ونفى صدقها عليها ؛ وأيضاً أن الأول لا وجود له فى الخارج ، بل فى الذهن أيضاً ، بخلاف الثانى. (هيدجى ١٧٢)

الفرق بينه وبين بشرط لا بالمعنى الثانى من وجوه: (١) ان ما أخذت المهية مجردة عنه ، فى هذا الاصطلاح ، هو جميع ما عداها حتى الوجود والعدم . ولذا لا تكون المهية بهذا الاعتبار فى الذهن ، فضلاً عن الخارج ، إذ الكون فى الذهن شئ ما عداها... وما أخذت مجردة عنه ، فى الاصطلاح الثانى ، هو الشئ المخصوص ، وهو الذى لو قارنها لحصل من انضمامه اليها مجموع مركب لا تصدق تلك المهية على هذا المركب باعتبارها مجردة عما ينضم اليها.

(٢) ان السلب فى بشرط لا بالاصطلاح الأول متوجه الى وجود الأمور الزائدة عليها عنها ، ويكون المراد سلبها عنها واعتبارها بحيث تكون مع عدم وجود شئ مما عداها

معها ، سواء كان من أعراضها اللازمة أو المفارقة. وفي الاصطلاح الثاني متوجه الى صدقها عليها ، والمراد سلب اتحادها معها في الوجود ، وإن كانت معها.

(٣) ان المهية بشرط لا بالمعنى الاول غير موجودة بخلاف المعنى الثاني، فانها موجودة كما هو واضح. (آملی ٣٠٣)

### فكيف تكون من الاعتبارات الذهنية ١٠-٩/١٣١

لأن اعتبارها بشرط لا في الذهن يستدعي وجودها فيه . . . فاعتبارها بشرط لا نفس موجوديتها.

لكنه اعتبار لها على نحو بشرط لا بالحمل الأولى، وأنه مصداق للموجود الذهني بالحمل الصناعي، كما أن تجريدتها عما عداها تجريد بالحمل الأولى، وتخليط بالحمل الصناعي وتخليتها تخلية بالحمل الأولى ، وتخلية بالحمل الصناعي. (آملی ٣٠٣)

وقد مرّ دفعها فتذكر ١١/١٣١

بان المجردة ؛ وان كانت مخلوطة بالحمل الشايع، الا انها مجردة بالحمل الاولى .

(سبزواری ٨٠)

في مبحث دفع الشبهة عن المعلوم المطلق. (هیدجی ١٧٢)

لا من حيث هو داخل فيها ١٢/١٣١

أى في مفهومها ومصادقها، ومحصل إياها ومتحد معها في الوجود، بل من حيث إن هذا شئ وتلك شئ آخر، كل منهما ممتاز عن الآخر وجزء من مجموع. (هیدجی ١٧٣)

كالحيوان مأخوذاً مادة ١٤-١٣/١٣١

كما يقال: الحيوان بشرط لاجزاء لماهية الانسان ومادة لها ، اذا اعتبر الحيوان في ذاته ونفس مفهومه ، مجرداً عن الناطق غير صادق عليه ، أى حيوانية صرفة معرّة عن الناطقية ممتازة عنها. (هیدجی ١٧٣)

مادة له متقدماً عليه في الوجودين ١٧/١٣١

ربما يقال: ان المادة من الاجزاء الخارجيةّة ، فلا تتقدم آلا في الوجود الخارجي ،

لا الوجود الذهنى ، والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع ، كالانسان ، لا يتم الا بتصور جنسه وفصله . وذات الجنس والمادة واحدة ، ولاتغاير الا باعتبار اخذها لابشرط وبشرط لا . وايضاً ، التحديد بالاجزاء الخارجية جاز ، كتحديد الانسان بانه نفس وبدن . والتحديد ليس الا التصور . (سبزوارى ٨٠)

أى على المجموع تقدماً فى الوجودين . أما تقدمه فى العقل فظاهر ، ضرورة أن تصور الانسان يتوقف على تصور الحيوان لأنه جزء من حده . لكن وجود الحيوان فى العقل متأخر عن وجود الانسان فى الخارج ، لأنه ما لم يوجد الانسان فى الخارج ، لم يعقل له شئ\* يعمّه وغيره .

وأما تقدمه فى الخارج بحسب مبدئه ، فإن المواد العقلية مأخوذة من المبادئ الخارجية ، كما أننا أخذنا الحيوان من البدن والناطق من النفس الناطقة . هذا اذا كان لها مبادى خارجية . أما اذا لم يكن ، فلا تقدم لها إلا فى العقل . (هيدجى ١٧٣)

#### لا انتفاء شرط الحمل ١٧/١٣١ - ١٨

لأن المادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين فى العقل والعين . فالجزء بغير الكل فى الوجودين ، ومناطق الحمل هو الاتحاد فى الوجود . (هيدجى ١٧٣)

#### والمهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة ٢٠/١٣١

اعلم ان ابهام الجنس وعدم تحصيله ، ليس باعتبار مهيته بما هى مفهوم ، لا من حيث التحقق ، لان مفهومه متعين ، لا ابهام فيه ، وليس تعين مفهومه بالفصل ، والا ، لكان المقسم مقوماً ، ولا باعتبار انه مهية ناقصة ، فانه بعض المهية ، لان الفصل ايضاً بعض المهية والمهية التامة انما هى النوع . بل ابهامه من حيث التحقق ، لان وجوده وجودات ، وله من حيث التحقق ، اطوار . وهى وجودات فصوله المقسمة ، فهو الفانى فيها . ولذا يقال : انه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق . والقول الحمل ، والحمل هو الاتحاد فى الوجود . فالوجود ينسب الى الفصل اولاً ، الى الجنس ثانياً . فالحيوان الجنس ، وهو لابشرط ، يحمل على الحيوان وحده ، وهو المأخوذ بشرط لا ، وعلى الحيوان المأخوذ بشرط شئ\* ، وهو النوع ،

وعلى الفصل. (سبزواری ٨٠)

ان مهیة الجنس و [مهیة] الفصل متغیرتان، ليس واحدة منها داخله في قوام الأخرى، ولا واحدة منها متقومة بالأخرى... ولذا يكون الفصل محصلاً للجنس، لا مقوماً له. ونسبة الجنس الى الفصل كنسبة العرض العام الى الشئ، ونسبة الفصل الى الجنس كنسبة الخاصة اليه. فالجنس في وجوده [الخارجي] يحتاج الى الفصل، لا في مهیته، كما أن النوع أيضاً في وجوده يحتاج الى العوارض المشخصة...

لكن يتمايزان في كون الجنس بحسب وجوده الذهني أيضاً محتاج الى الفصل. فكما لا يوجد في الخارج بلا وجود الفصل، لا يتصور في الذهن بلا تصور الفصل، وذلك لكون وجوده وجود الفصل. وهذا ما قالوا من أن وجوده في الحقيقة وجودات هي وجودات الفصول. وهذا بخلاف النوع، فإنه في وجوده الذهني لا يحتاج الى عوارض مشخصة، بل يتصور بما هو هو. هذا معنى كون الجنس غير متحصل والفصل متحصل.

وما ذكرنا ظهر أن الحيوان المتصور بنفسه منفرداً عن فصل من الفصول ليس معنى جنسياً، بل هو نوع متحصل من الأنواع. بل الحيوان الجنسي هو الذي يتصور مع فصل من ناطق أو صاهل أو غيرهما. (آملی ٣٠٤)

وقد تكون متحصلة في ذاتها ٢/١٣٢

وهي النوع. ربما يقال: إنه، كما ان الجنس مبهم، لكونه مقولاً على اشياء مختلفة الحقائق، كذلك النوع، لكونه مقولاً على اشخاص مختلفة الهويات كثيرة بالعدد. فكيف يكون الجنس غير متحصل والنوع متحصلاً؟ والجواب ان العبرة في التحصل والابهام، بالاشارة العقلية. فالنوع متحصل، لانه مهية تامة في العقل بلا اعراضه وضاميه، لم يبق له تحصيل منتظر، ألا باعتبار الوجودات الخارجية والاشارة الحسية. وهذا بانضمام الاعراض الخاصة، بخلاف الجنس. فان وجوده مضمن في وجود النوع، حتى في وجوده العقلي. وليس مشاراليه للعقل، ألا بنحو الاستهلاك في وجود النوع مطلقاً. وهذا اظهر في اجناس البسائط الخارجية، كالسم والكيف وغيرهما، اذ في المركبات الخارجية، توخذ اجناسها



وفصولها مواداً وصوراً، فيختلط لحاظ ماديتها في جنسيتها. واذا اخذ العقل جنس البسائط فقط، فهو حكمه بما هو مفهوم، او بما هو مادة عقلية، لا بما هو جنس.

وهي هنا وجه آخر، وهوان النوع متحصل مجرداً عن العوارض المادية، من الاوضاع والجهات والامكنة والاقوات ونحوها، في عالم العقول، في نشأة الابداع، اذ لهذا الموجودات الطبيعية، ارباب ذات عناية بها، باذن الله تعالى، بخلاف الجنس، اذ وجوده هناك ايضاً، بنحو الانغمار في النوع الجبروتى. (سبزوارى ٨٠-٨١)

غير متحصلة باعتبار انضيااف امور اليها ٢/١٣٢

أى غير تامة، محتاجة اليها في نحو من التحصل غير التقوم، كالتمييز والتشخيص. فهذه الأمور لا تنفذ اختلافاً في الماهية، بل في العدد، كالإنسان الأبيض والإنسان الأسود، وهذا الإنسان وذاك الإنسان. (هيدجى ١٧٥-١٧٦)

من ثانٍ مقسم ٤/١٣٢

أى اللابشر المقسم الذى هو المقسم لللابشر القسمى وبشرط شئ وبشرط لا. والفرق بين القسمى والمقسم: ان المهية في القسمى مقيد باللابشرية، وفي المقسمى غير مقيدة بها. (آملى ٣٠٥)

وهو اى الثانى بكلى طبيعى وصف ٦-٥/١٣٢

إن المحصل من كلمات جملة الأساطين، كالشيخ والمحقق الطوسى، هو أن اللابشر القسمى هو الكلى الطبيعى، وأنه موجود في الخارج.

وقد أورد عليهم المصنف بأنه غير موجود في الخارج لأنه مقيد باللابشرية، والمقيد بما هو مقيد لاموطن له الا في العقل، مع أن الكلى الطبيعى موجود في الخارج. فهو حينئذ اللابشر المقسمى غير المقيد بشئ حتى بقيد اللابشرية.

وما أفاده منظور فيه لأن المقيد باعتبار بشرط الشئ أيضاً مقيد، فيلزم أن لا يكون موجوداً في الخارج. (آملى ٣٠٥)

وكونه من كون ۷/۱۳۲

يعنى أنه موجود فى الخارج لكون قسميه موجودين فيه. (هيدجى ۱۷۶)  
لاينفى عدم استقامة هذا الاستدلال بناء على ما حققناه... من أن الكلى الطبيعى  
هو اللابشرط القسمى، لا المقسمى.

فالصواب أن يقال إن وجود الطبيعى يستكشف من وجود أفراد ، لأنه القدر  
المشترك بينها. والقدر المشترك بين الأفراد الموجودة موجودة لاحالة. (آملی ۳۰۹-۳۱۰)  
اعنى المهيئة بشرط شيء ۷/۱۳۲-۸

وقد تقرّر أنّ "ماصح" على الفرد ، "صح" على الطبيعة ، بل هنا صحة واحدة.  
(سبزواری ۸۱)

من أنّه جزء للشخص ۱۱/۱۳۲-۱۲

ممنوع ، اذ ليس جزء فى الخارج. كيف وبين عنوان الجزئية وعنوان الحمل المعتبر  
فى الطبيعى مطلقا تهافت ؟ وانما قلنا « اولى » الى الصواب، اذ يمكن حمله على الجزء التحليلي  
كما سيأتى ، فان مفهوم النوع جزء مهية الشخص. فان مهيته، بما هو شخص مفهوم النوع ،  
مع العوارض المشخصة، ومفهوى الجنس والفصل، جزءا حدّ النوع. واما الوجود، فوجود  
الجميع واحد وجعلها واحد. (سبزواری ۸۱)

ليس المراد من الاستدلال بكون الكلى الطبيعى جزءاً من الشخص الموجود على  
كونه موجوداً، أنه جزء خارجي له ، وأنه موجود بوجوده على حدة، وراء وجود الشخص،  
كما هو شأن الأجزاء الخارجية بالقياس الى المركب منها ، حتى يلزم المفاصد المذكورة فى  
المفصلات. بل المراد أنه جزء عقلى له. والمراد من الجزء العقلى للذات الموجود فى الخارج  
هو أن العقل يحتل تلك الذات اليه. وكل ما يحلله العقل ذات الموجود اليه، يجب كونه  
موجوداً بوجود تلك الذات .

فظهر بطلان ما قاله الشريف من أنه إن أريد به أن الحيوان، مثلاً، جزء له فى الخارج  
فهو ممنوع، بل هو أول المسألة. وإن أريد أنه جزء فى العقل، فهو مسلم، لكن الأجزاء العقلية

للموجودات لا يجب أن تكون موجودة في الخارج.

وكذا مذكره أيضاً أن من قال بوجود الطبائع في الأعيان، إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية، مثلاً، بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة، لأن كل موجود خارجي يجب أن يكون متعيناً متمازاً في ذاته غير قابل للاشتراك فيه. وإن أراد أن في الخارج موجوداً اذا تصوّر وجُرد عن مشخصاته، حصل منه في العقل صورة كلية. فذلك بعينه مذهب من قال: لا وجود في الخارج إلا للأشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها، فلا نزاع إلا في العبارة. انتهى.

وقد عرفت أن النزاع معنوى. والصورة المجردة المنتزعة من الشخص ماهية له وموجودة في الخارج بوجوده، اذ فرق بين أنه موجود بعين وجود أشخاصه وأنه موجود بمعنى وجود أشخاصه. (هيدجى ١٧٦-١٧٨)

ولما ذكرنا ان الطبيعى ١٤/١٣٢

تمهيد لدفع توهم المنافات بين كون المهية موجودة في الخارج وماسبق من اعتباريتها وعدم تحققها. (هيدجى ١٧٨)

الوجود واسطة في العروض ١٤/١٣٢-١٥

الواسطة في العروض هي ما كانت معروضاً للعرض حقيقياً. ولما كان علاقتها مع ذى الواسطة يسند عرضها الى ذى الواسطة. فيكون اسناد عرضها اليه مجازياً لا حقيقياً. (أملى ٣١٠)

لا واسطة في الثبوت ١٥/١٣٢

قد يقال: واسطة في الثبوت، اى لا واسطة في الاثبات. وقد يقال: واسطة في الثبوت، أى لافى العروض. وهى المرادة ههنا. وهى التى قد لا يتصف بما فيه الواسطة، مع اتصاف ذى الواسطة به، فى الحقيقة، مطلقا، كما سياتى فى اول الربوبيات. (سبزوارى ٨١)

فان التشخص هو الوجود ١٦/١٣٢

والعوارض المسماة بالمشخصات عندهم أمارات له وكواشف عنه، لا أنها مشخصات

حقيقية. (هيدجى ١٧٥)

ثانياً وبالعرض ١٧/١٣٢

أى بضرب من الحجاز. (هيدجى ١٧٦)

لما ذكرنا ١٨/١٣٢

توقيتية ، جوابه بعد عدة سطور قوله «أشرنا الى أن الوساطة». (هيدجى ١٧٦)

بشيء بالعرض ١٩/١٣٢

أى بالحجاز لعلاقة. (سبزواری ٨١)

صحّة السلب ٢٠/١٣٢

أى سلب مافيه الوساطة عن ذى الوساطة. (سبزواری ٨١-٨٢)

وهو ما اذا كانت الوساطة ممتازة عن ذبيها بحسب الوجود والاشارة الحسية. وذلك

كالسفينة وجالسها ، حيث إن كلاً منها موجود بوجود على حدة. ويمتاز عن الآخر في

الاشارة الحسية. (آملی ٣١٠)

وفي بعضها خفية ٢٠/١٣٢

وهو ما كانت الوساطة فيه غير ممتازة عن ذبيها في الاشارة الحسية ، مع امتيازها عنه

في الوجود، كالبياض والجسم ، فان وجود البياض مغاير لوجود الجسم ، لكن الاشارة اليه

بعين الاشارة الى الجسم. (آملی ٣١٠)

وفي بعضها اخفى ٢١/١٣٢

بحيث يترأى الاتصاف بما فيه بالحقيقة. وهذا الظهور والخفاء وشدته ، تدور مدار

شدة الارتباط ، بحيث يصير كالاتحاد اللامتحصّل مع المتحصّل. (سبزواری ٨٢)

وهو ما اذا كانت الوساطة متحدة الوجود مع ذبيها وفي الاشارة الحسية معاً. وهذا

على قسمين :

(١) أحدهما ما اذا كان مهيتان لإحدهما تحصيل والأخرى غير متحصلة، فاتحدتا وجوداً. فاتحداهما وجوداً مستلزم لاتحداهما فى الاشارة الحسية بطريق أولى. وذلك كالجنس والفصل، بناء على أن يكون الفصل مهية فى قبال مهية الجنس.

(٢) وثانيهما ما اذا كانت الواسطة هى وجود ذى الواسطة . وهذا هو اخفى من الأخرى المتقدم. (آمل ٣١٠)

لامرتبة له فى التحقق ٢٣/١٣٢

أى فى التحقق مطلقاً، خارجاً وذهناً، كما مرّ بيانه... من احتياج الجنس فى كلا الوجودين الى الفصل، بخلاف النوع، فانه محتاج فى الوجود الخارجى الى الخصوصية . (آمل ٣١١)

ولاسيما فى البسائط ١/١٣٣.

الخارجية كالأعراض لانها فيها متحدان فى الخارج، بخلاف المركبات الخارجية، فانها تؤخذان فيها مادة وصورة خارجتين لكل منهما وجود على حدة. فربما يختلط عليك لحاظ مادية أجناسها ولحاظ جنسيتها. (هيدجى ١٧٦)

من هذا القبيل ٢/١٣٣

أى من قبيل الواسطة فى العروض فى الجنس وفصله، حيث ان الواسطة فيه أخفى، اذ لها أقسام ذكرها فى المنطق عند بحثه عن الكلى الطبيعى. (هيدجى ١٧٦)

بالنظر الدقيق البرهانى ٣-٢/١٣٣

فصحة سلب الوجود عن الكلى الطبيعى، ضعيفة. وثبوت الوجود له، كاد ان يكون بالحقيقة. فالكلية الطبيعى موجود بحكم العقل الفكرى، وهذا حقيقة عقلية، مجاز عرفانى. وبهذا يمكن التوفيق بين قولى المثبت والنافى. فان الطبيعى موجود بواسطة فى العروض، وغير موجود، لصحة سلب الوجود، وان كانت هذه الصحة اخفى، واحتاجت الى زيادة تدقيق واعانة مذاق رشيق. (سبزوارى ٨٢)

## لأنّ فناء المهیّة فی الوجود ٤/١٣٣

ما اشبه هذا بقول العرفاء: اذا جاوز الشئ حدّه، انعكس ضدّه، فلو كان للمهیّة التي هي الكلي الطبيعي تقرّر حقیقی بذاتها، كضمیمة للوجود الذي هو التشخص الحقیقی، كان هو تحققها، لكنّه باطل. فالتحقق الذي للوجود بالذات، يكون تحققاً لها بالعرض، لأنّ حكم النفس فيه، ينسحب على الفانی. ولذا يقال: اتحادهما اتحاد اللامتحصل والمتحصل واتحاد المبهم والمعین. وبالجملّة، هذا سبیل القصة فی القول بوجود الكلي الطبيعي. ومنهم من افترط فقال بوجوده بالذات. وهم القائلون باصالة المهیّة. ومنهم من فرط فيه ونفاه مطلقاً. ومنهم من قال بوجوده بالعرض، لكن لا على الوجه اللطیف الذي قلنا فی معنى ما بالعرض، بل كاتصاف الجالس فی السفينة بالحركة العرضیّة. ومنهم من قال ان وجود الكلي الطبيعي وهو وجود ربّ النوع. ومنهم من يقول بوجوده كما ظنّه الهمدانی. والكل مزيفة. (سبزواری ٨٢)

## اشد من فناء الجنس فی فصله ٤/١٣٣-٥

وجه أشدیه فناء المهیّة فی الوجود... أن المهیّة تحتاج الى الوجود فی التحقق لأن الوجود عبارة عن كونها وتحققها، بخلاف الجنس فإنه محتاج الى الفصل فی التحصل، بمعنى أنه لا يوجد بدون وجود الفصل، بناء على المعروف.

وأما على التحقيق، فالفصل ليس إلا وجود الجنس. فيتخلّف الفصل والجنس مع المهیّة والوجود فی التعبير فقط. (آملی ٣١١)

## التي عرضها الكلية فی الذهن ٧/١٣٣-٨

لأن الكلية من المعقولات الثانية المنطقية التي ظرف عروضها واتصاف المعروض بها كلاهما فی الذهن، اذ المهیّة فی الخارج جزئی، لأن الشئ ما لم يتشخص، لم يوجد فی الخارج. (آملی ٣١١-٣١٢)

## هي لا كلية ولا جزئية ٨/١٣٣-٩

واطلاق «الكلي» عليها إنما هو بالمجاز، لكونها معروضة للكلية بالقوة. وانما قيّد

بالطبيعي، أى المنسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل، أعنى الخارج. (هيدجى ١٧٦)

مثل ما يقال ١٠/١٣٣

أى فى الاستدلال بوجوده فى الخارج. (هيدجى ١٧٦)

جزء الفرد الموجود ١١/١٣٣

وجزاء الموجود موجود. (هيدجى ١٧٦)

الجزء التعملى ١١/١٣٣

لا الخارجى، لأن العقل يحلله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض. وكل واحد من العارضية والمعروضية إنما هو بحسب العقل، دون الخارج. فالمراد من الجزء هو جزء حدة، من حيث هو شخص، أعنى مفهوم الشخص. وكيف لا يكون المراد هو جزء الحد؟ والطبيعة لا بشرط، ليست بجزء حقيقة، إنما هو بشرط لا. (هيدجى ١٧٦)

ليس الطبيعي ١٥/١٣٣

أى ليست نسبة المعنى الطبيعي الى جزئياته نسبة اب وأحد الى أولاد كثيرين كلهم ينسبون اليه بأن يكون الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة فى كثيرين. فإن الواحد العددى لا يتصور كونه فى أمكنة كثيرة. ولو كانت الانسانية أفراد الناس أمراً واحداً بالعدد، لزم كونه عالماً جاهلاً، أبيض أسود، متحركاً ساكناً، الى غير ذلك من المتقابلات.

بل كنسبة آباء الى أبناء، أى لكل واحد من آحاد الانسان مثلاً انسانية أخرى هي بالعدد غير ما للآخر. وأما المشترك، فهو فى الذهن، لا غير. (هيدجى ١٧٦-١٧٧)

كما حققنا اتحاده مع الأفراد ١٨/١٣٣

فوجوده وجودات بالحقيقة. (هيدجى ١٧٧)

لا بشرط ٢/١٣٤

بمعنى الثانى، أى المقسمى. (هيدجى ١٧٧)

## یحتمل أن يكون خبراً ۲/۱۳۴

قوله «حماً» (۱) إما خبر لقوله «جنس وفصل»؛ فيصير المصراع كلاماً تاماً، هكذا: الجنس والفصل، اذا أخذنا لابتشرط يحمل أحدهما على الآخر. وكذا المصراع الثاني يصير كلاماً تاماً، هكذا: المادة والصورة، اذا أخذنا بشرط لا، لا يحمل أحدهما على الآخر. هذا، ولكن المعنى حينئذ لا يخلو عن التعسف ضرورة أن الجنس والفصل ليس لهما حالان - وهما أخذهما لابتشرط وبشرط لا - حتى يقال عند أخذهما لابتشرط يحمل أحدهما على الآخر، وكذا المادة والصورة. بل الجنس والفصل دائماً مأخوذان لابتشرط، والمادة والصورة دائماً تكونان بشرط لا. فاعتبار اللابتشرطى من مقومات مفهومى الجنس والفصل، كاعتبار البشروط الثلاثية فى مفهومى المادة والصورة.

و (۲) إما صفة لقوله «جنس وفصل»، والخبر قوله «فدة وصورة...». تقدير الكلام حينئذ: الجنس والفصل المأخوذان لابتشرط المتصفان بصحة حمل أحدهما على آخرهما نفس المادة والصورة المأخوذتان بشرط لا، ومتحدان معها. والتفاوت بينهما بنحو لابتشرط وبشرط لا. (آملی ۳۱۳-۳۱۴)

## بشرط لا ۳/۱۳۴

بالمعنى الثانى من معنیه، بأن يلاحظ وحده، من حيث إنه جزء للمجموع الحاصل منه وما يقارنه. (هیدجی ۱۷۷)

## متحد ذاتا ۵/۱۳۴

أى المادة متحدة مع الجنس الطبيعى ذاتا، ومختلف معه باعتبارى بشرط لا ولا بشرط. وكذا الصورة مع الفصل الطبيعى. (سبزواری ۸۲)

على ما هو المشهور من أن الأجزاء العقلية إنما تؤخذ من الأجزاء الخارجية فيما هو مركب خارجى.

وزعم صاحب المحاكمات، وتبعه الشريف، أن هذا المشهور باطل، لما ذكر فى المطولات كالمشارك مع جوابه.



اعلم أن المادة والصورة يقعان بالاشتراك على جزئى الجسم وعلى الجنس والفصل  
المأخوذين بشرط التجرد. فجميع أنواع الأعراض تكون مركبة من مادة وصورة. (هيدجى  
١٧٧-١٧٨)

فى الجسم ٥/١٣٤

وهو جوهر ممتدّ فى الجهات. (هيدجى ١٧٨)

أى المادة والصورة ٥/١٣٤

المادة هى الهوىلى الأولى . والصورة هى الجسمية والاتصال . فيؤخذ الجوهرية من  
الهوىلى والإمتداد من الصورة الجسمية. (هيدجى ١٧٨)

ان الجسم المركّب من المادة والصورة يكون جزئاه ، أعنى المادة والصورة ،  
متقدمين عليه بحسب الوجود الخارجى والذهنى معاً بالتقدم بالطبع... ولازم ذلك هو أن  
يكون تصوّر الجسم بتصوّر أجزائه منضمّاً بحيث يتحقق من انضمامها الجسم فى الذهن كما  
يتحقق من انضمامها فى الخارج. فيكون رتبة تحقق المادة والصورة فى الذهن متقدماً على  
حصول الجسم فيه. ثم عند حصول الجسم فى الذهن، ينحلّ عقلاً الى شئ هو الجنس وشئ  
آخر هو الفصل. فيكون حصول الجنس والفصل فى الذهن متأخراً عن حصول الجسم فيه،  
كما كان حصول الجسم فيه متأخراً عن حصول المادة والصورة فيه.

فأول ما يحصل فى الذهن هو المادة والصورة، ثم يحصل منها الجسم ، ثم يحصل  
بعد حصول الجسم الجنس والفصل. لكن الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة.  
(أملى ٣١٤)

وتان فى أعراضه أى اعراض الجسم عقليتان ٧-٦/١٣٤

الأعراض ... ليست لها أجزاء خارجية حتى تتحقق أجزائها أولاً، ثم تتحقق  
الأعراض. بل أول ما يحصل منها فى الذهن هو نفس ماهياتها البسيطة فى الخارج. ثم تنحلّ  
عقلاً الى الجنس والفصل. ثم فى الرتبة اللاحقة عن التحليل العقلى، يعتبر ما انحلت  
الأعراض اليه تارة على نحو اللابشرطية ، فيسمى بالجنس والفصل، وأخرى بنحو بشرط

لائیة، فیسمی بالمادة والصورة العقلیتین.

ولیس الجنس والفصل فی الأعراض مأخوذين من المادة والصورة، بل هما أغنی الجنس والفصل والمادة والصورة متحدان بحسب الرتبة، لیس بینهما سبق ولحق. وإنما التفاوت بالاعتبار المحض. (آملی ۳۱۵)

فانتھما فیها ۷/۱۳۴

قد یقال لها مادة وصورة تبعیتین، ای بتبعیة موضوعاتها. (سبزواری ۸۲)

ای متحدان ۱۰/۱۳۴

فالائینیة المفهومة من لفظ «سیان» باعتبار مفهومهما. واما وجودهما، فواحد. والقربنة انّ ما به الاشتراك لا یساوی ابدأ ما به الامتیاز. (سبزواری ۸۲-۸۳)

ولیس فصلان ۱۲/۱۳۴

فإن الجنس لما تحصل بأحدهما، لكان النوع متحققاً به، فلا یكون الآخر فصلاً له. (هیدجی ۱۷۸)

ولا جنسان ۱۲/۱۳۴

فلو كان لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة، لكان لكل واحد منهما فصل محصل یتحصل به كل منهما نوعاً على حدة. فیکونا ماهیتین، لاماہیة واحدة. ولو كان الفصل الواحد محصلاً لكل منهما، لكان النوع محققاً بأحدهما، فلا یكون الآخر جنساً له. (هیدجی ۱۷۸)

والفصل منطقی ۱۸/۱۳۴

هذا الاصطلاح فی الفصل المنطقی، غیر ما هو المشهور فی المنطق، لانّ ذلك نفس الفصل والفصلیة. والمراد بـ«المنطقی» هنا ما یوضع فی حدّ الشیء، وهو ما یرضه الفصل المنطقی بذلك المعنی، فیسمی المعروض باسم العارض اللازم. (سبزواری ۸۳)

والمراد به هنا ما فی مقابل الحقیقی مطلقاً، لا ما یقال فی مقابل الطبیعی والعقلی، اذ هو علی اصطلاح المنطق كما اشار الیه فی الحاشیة. (هیدجی ۱۷۸)

الفصل } حقيقى  
 منطقى } منطقى مشهورى  
 منطقى غير مشهورى

المنطقى المشهورى هو مفهوم الفصل . وقد قالوا ان مفهوم الفصل فصل منطقى ؛  
ومعروضه فصل طبيعى ، والمجموع عقلى .

والمراد بمفهوم الفصل : المعرف بالكلى المقول فى جواب أى شئ هو فى جوهره .  
والمراد بمعروضه هو المهمية التى تعرضه الفصلية حين ما تقول : «الناطق فصل» أى كلى يقال  
فى جواب السؤال عن الانسان بأنه أى شئ هو فى جوهره .

والمنطقى غير المشهورى هو لازم الفصل الحقيقى كالحساس للحيوان والناطق للانسان ،  
فان الناطق ليس فصلاً حقيقياً . (آمل ٣١٧)

كالناطق أو النطق ١٨/١٣٤

التعبير بالناطق او النطق على سبيل التردد لمكان عدم الفرق بينهما بناء على ما هو  
التحقيق من أن الفرق بين المشتق وبين مبدئه بالاعتبار . (آمل ٣١٨)

كان كيفاً ١٩/١٣٤

كما هو المشهور ، أو اضافة كما قال الفخر الرازى . (هيدجى ١٧٨)

لاسيما الفصول ١/١٣٥

إشارة الى مقاله السيد الشريف من أن مفهوم الشئ لا يعتبر فى مفهوم الناطق ، مثلاً ،  
وللا لكان العرض العام داخلاً فى الفصل . ولو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشئ ، فقلبت  
مادة الامكان الخاص ضرورية . فإن الشئ الذى له الضحك هو الانسان ، وثبوت الشئ  
لنفسه ضرورى .

وقال المصنف فى بعض تاليفه : وايضاً لزم دخول النوع فى الفصل .

وقال أيضاً : إنا نعلم بديهية أن ليس فى توصيف الثوب بالأبيض تكرار الموصوف

أصلاً، لا بطريق العموم ولا بطريق الخصوص. والحال أنه لو اعتبر الشيء فيه، فيلزم التكرار.  
(هیدجی ١٧٩)

خصوصية الفصول بين المشتقات في أن تكون بسيطة لمكان كونها مورد دليل  
البساطة الذي أقامه المحقق الشريف. وهو أنه لو كان المشتق المأخوذ فصلاً مركباً، لزم إما  
دخول العرض العام في الفصل، أو قلب مادة الامكان الخاص بالضرورة.  
ومن المعلوم أن هذا الدليل، لو تمّ، لدلّ على بساطة المشتق فيما أخذ فصلاً لا  
مطلقاً. (آملی ٣١٨)

اشتقاقی ٢/١٣٥

يقال في عرفهم إن الناطق والحساس مشتقان من الصورة الانسانية والحيوانية، أي  
من الجوهر الناطق والجوهر الحساس.

ومرادهم بالمشتق العنوان الحاكى، وبالمشتق منه المعنون المحكى عنه؛ لا ما هو المصطلح  
عند أهل العربية. فكل مفهوم مأخوذ من معنى ومنتزع منه، فهو مشتق منه، كالفصاحك  
مثلاً بالقياس الى الانسان، يقال إنه مشتق منه. (هیدجی ١٧٩)

اقتحام ذی ٤/١٣٥

ان اللفظ بما له من المفهوم اذا لم يكن قابلاً للحمل على الذات، مثل الضرب الموضوع  
للحدث بشرط لا، ففي حمله لا بد من تحوله الى المعنى القابل للحمل. وهو بأحد نحوين: إما  
بتأديته بصورة المشتق مثل ضارب، وإما بتصديره بكلمة «ذو»، مثل «زيد ذو ضرب».

وحمل «ذو ضرب» عليه حل هو هو، اذ كلمة «ذو ضرب» لا يحتاج في حملها على الانسان  
الى اقتحام كلمة «ذو» مرة أخرى.

فالنفس الناطقة بنفسها لا يحمل على الانسان، لانها موضوعة للمعنى المعبر بشرط  
لا الذي هو بهذا المعنى الصورة، وهي لا تحمل على المركب منها ومن المادة، لأن اعتبار بشرط  
لا مناف للحمل. (آملی ٣١٨-٣١٩)

### والآ فنفس النفس الماخوذة لابشرط ٥/١٣٥

هذا احد المواضع التى قلنا انا نستعمل كثيرا ما اللابشرط وغيره فى الحقائق ايضا .  
فاخذ النفس لابشرط ، فى الطرف النازل ، ليصح لها نحو اتحاد مع القوى البدنية ؛ بل مع  
البدن ، بما هو بدن . وفى الطرف الصاعد ؛ لتشمل العقل بالفعل ، بل الفعال الى الفناء فى  
الحق المتعال ، كما عرف القدماء الانسان بانه حيوان ناطق مائت . واذا اخذت بشرط لا ،  
بالنسبة الى البدن ، فهى صورة للبدن . والبدن مادة النفس ، والصورة علة للمادة . والاخذ  
لابشرط فيها ملاحظة ما به الاشتراك فى الوجودات المراتب . والاخذ بشرط لا محافضة ما به  
الامتياز فيها . أو الاول توحيد الكثير ، والثانى تكثير الواحد . (سبزواري ٨٣)

### على الابهام ٢/١٣٦

أى على نحو الإطلاق والعموم ، لالتعيين والخصوص ، كما سيذكره . (هيدجى ١٨٠)  
أى المعتبر من باقى المقومات معتبر على نحو القدر المشترك بين الخصوصيات ، لا  
الخصوصيات نفسها . فالجسمية المعتبرة فى الانسان ، مثلاً ، ليست بخصوصية الطبيعة  
العنصرية أو المثالية ، بل الأعم منها . (آملى ٣١٩)

### وذوقوام من الانواع من معان ٢/١٣٦

كلمة «من» الاولى بيان «ذو» والثانية صلة «قوام» ، أى مامن الانواع ذو تقوّم من  
المعانى . (سبزواري ٨٣)

### قال الشيخ ٥/١٣٦

عبارة الشيخ على ما نقله فى الشوارق هكذا : «وصورته ، أى صورة الجسم ، هى  
ماهيته التى بها هو ماهو . ومادته هى المعنى الحامل لماهيته...»

والسرّ فى ذلك أن المادة هى ما به الشئ بالقوة . ولا شك أن قوة الشئ ليست  
هى الشئ . وأما الصورة هى ما به الشئ بالفعل . وفعلية الشئ هى الشئ . (هيدجى ١٨٠)

### لانّ ذا الفصل ٥/١٣٦

بل كلّ تالٍ فيه جميع كمالات المتلوّ مع شئ زائد ، لانّ التغيّرات الطويلة فى الصعود

استكمال، وهو اللبس ثمّ اللبس للمادة، لا الخلع ثمّ اللبس، كما في الانقلابات، في السلسلة العرضية. فينتهي الاستكمال الى تمامية الفصل الاخير، وهو جامع، بنحو التلف والرتق، جميع الكمالات التي كانت فيمادونه، بنحو النشر والفتق، ويقوى على جميع مايقوى القوى الاخرى عليه، لانه تمامها. والتام يجمع فعليات الناقص، ويفعل فعله. (سبزواری ٨٣) عینا ١٠/١٣٦

ماض مبنى للفاعل من التعین. أى فهو معین النوع ومشخصه ومقوم سائر معانيه، وإن تبدلت. (هیدجی ١٨١)

فهی أى كل واحد ١١/١٣٦

هذا متفرع على التبدل. (سبزواری ٨٣)

وقس عليه الباقي ١٤/١٣٦

فن الحساسة اعم من الاحساس بالمشاعر، ومن العلم الحضورى بالمحسوسات، كما ان بصيرية الحق تعالى وسميعيته، وبالجملة مدركيته، هي علمه الحضورى بالمبصرات، وغيرها بنحو اشد واتم، من حضورها لدى المشاعر، ومحركيته اعم من التحريك بالقوة المنبثة العاملة، ومن التحريك بالقدرة الروحية. (سبزواری ٨٣-٨٤)

الخاص من كل واحد ١٤/١٣٦

بأن يؤخذ مثلاً في حدّ نوع الانسان الجوهر المادى أو الجسم الطبيعى. وقد علمت أن هذه الخصوصية غير معتبرة في حقيقة المحدود، زائدة عليها. (هیدجی ١٨١)

زيادة الحد على المحدود ١٦/١٣٦

فإن كينونة القوس قطعة من الدائرة لا تكون مأخوذة في مهيته حتى اذا لم تكن قطعة من الدائرة لم تكن قوساً. بل هو ما يحيط به خط مستدير ينتهى طرفاه بنقطتين بحيث تحصل من امتداد طرفيه أو أحدهما الدائرة من غير فرق بين أن تكون قطعة من الدائرة أم لا.

(آملی ٣١٩)

### مثالاً ومعنويًا ١٨/١٣٦

متعلقان بـ«الجسم» و«النمو»، على سبيل اللَّف والنشر. والمقصود دفع ان يقال :  
الذائق لا يختلف ولا يتخلف، بأنّ الذائق هو القدر المشترك من تلك المبهات المذكورة.  
(سبزواري ٨٤)

### هل وحدت ماهيتها ٦-٥/١٣٧

بأن تكون في العين واحدة ماهيةً ووجوداً، أى شيئاً واحداً بسيطاً، ذاتاً ووجوداً،  
لا تعدّد فيه في حدّ ذاته ووجوده، ينتزع العقل منه باعتبار شتى هذه المفاهيم المتغايرة  
والصور المختلفة. (هيدجى ١٨٢-١٨٣)

### رفع وجود ٨/١٣٧

فيه أن تعويض التنوين عن المضاف اليه لا يطرد في كل موضع. فلو قال: «ثم على  
الثاني فإما اتحدا وجودها في العين أو تعددا» سلس النظم وسلم عن مخالفة ماهو أكثر إلّا أن  
فيه وضع المظهر موضع المضمّر، وهو عند الضرورة مغتفر. (هيدجى ١٨٣)

### او وجودها كذاتها ٩/١٣٧

هو المختار لدى الشيخ المتأله الاشرافى. واستدلّ عليه بأنه لو اتحدت الأجزاء جعلاً  
ووجوداً، لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال فصله. لكن الثانى باطل، اذ الشجر، اذا قطع،  
والحيوان، اذا مات، فإنه بقى جنسهما مع زوال النموّ والحس. (هيدجى ١٨٣)

### فهذه اقوال ثلاثة ١٠/١٣٧

الاول انها في العين واحدة مهية. ومعلوم ان المهية الواحدة لا يكون لها آلا وجود  
واحد. والثانى، انها في العين متكررة مهية، كما في الذهن متحدة ووجوداً. والثالث، انها  
متكررة مهية ووجودا.

وتزييفها في الكتب مسطور. والصواب قول رابع، وهوان مهية الاجزاء العقلية  
غير متحققة في العين، لابنحو الوحدة، ولا بنحو الكثرة، كما اشرنا اليه بقولنا: «بل باعتبارات  
له تلك الصور». وهو مقتضى اصالة الوجود، واعتبارية المهية. ففي الخارج ليس آلا نحو

وجود ، ينتزع منه العقل لاجل التنبيه بمشاركات اقل او اكثر مفاهيم خاصة وعامة واعم فاذا حصل زيد في العقل ، بمعونة الحس ، وشاهد معه عمرواً وبكراً وخالداً مثلاً ، حصل له استعداد حصول الانسان. واذا شاهد معها الفرس والبقر مثلاً حصل الحيوان. واذا شاهد معها الشجر ، حصل الجسم النامي. وهكذا ، وليست متحققة في العين الا بالعرض. وهذا مذهب صدر المتألهين ، قدس سره ، واليه ناظر ما ارتضاه من الفصول الحقيقية انحاء الوجودات. والآ ، فالفصل احد المهيئات والكليات الخمس. وانما خصه بالفصل ، لان الجنس مهية ناقصة مبهمة ، تحصله بالفصل ، وشيثية الشيء ، بالصورة التي هي ماخذ الفصل ، بل عينه. (سبزواری ٨٤)

#### متعددة في العين ١١/١٣٧

يعني أن كل واحد واحد منها موجود في الخارج وليس بمتتف فيه. فاذا وجد فرد من الانسان ، مثلاً ، في الخارج ، صدق أن في الخارج انساناً وحيواناً وجسمياً وجوهرأونامياً وحساساً وناطقاً وضاحكاً وكاتباً ، وإن لم يكن لكل واحد وجود على حدة . فإن الوجود الواحد يكفي في تحقق الماهيات المتعددة المختلفة في صدق أن كل واحد منها في الخارج موجود. (هيدجی ١٨٣-١٨٤)

#### وأما اذا نظرنا الى عدم تحقق المهية بالذات ١٣/١٣٧-١٤

هذا هو القول الرابع الذي هو مختار صدر المتألهين ، وهو أن مهية الأجزاء العقلية غير متحققة في الخارج رأساً. فلا تكون مهية حتى يبحث عن وحدتها وتعددتها. بل التحقق للوجود ، بناء على أصالته. (آملی ٣٢١)

#### كذلك نقول نحن ١٩/١٣٧

في جوابك إن قلت علينا ما قالوا عليهم. والفرق بين هذا القول والقول الأول ظاهر ، كما أشار اليه في الحاشية ، فصار قولاً رابعاً. وهو نحو من الوجود بسيط ، كما قال في الأسفار. فالوجود في الخارج هو الوجود ، لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة ، ومن عوارضه أيضاً كذلك .



ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج. فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات. وما يحصل لامن حيث ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات. فالذاتي موجود بالذات ، أى متحد مع ماهو الموجود اتحاداً ذاتياً ، والعرضي موجود بالعرض ، أى متحد معه اتحاداً عرضياً. وليس هذا نفيّاً للكلى الطبيعى كما يظنّ ، بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتياً ، بمعنى ان ما هو الوجود الحقيقى متحد معه في الخارج ، لا أن ذلك شئٌ وهو شئٌ آخر متميز عنه في الواقع. (هيدجى ١٨٤)

### وأما القول الثالث فسخيف ٣/١٣٨-٤

القول الثالث هو القول بتعدد الأجزاء في الخارج مهيةً ووجوداً. وهو مختار شيخ الإشراف. واستدل له بأنّه ، لو اتحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً ، لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال الفصل ، مع أنه يبقى بعد زوال فصله. فإن الشجر ، اذا قطع ، والحيوان ، اذا مات يبقى جنسهما ، وهو الجسم ، مع زوال الفصل ، وهو النموّ والحسّ.

ووجه سخافته هو استحالة تحقّق الحمل بينها حيثنذ ، لامتناع حمل الموجودات المتباينة بعضها على بعض ، اذ المصحح للحمل هو اتحاد وجود المحمول والموضوع... والاتحاد بحسب الوجود معتبر في الحمل مطلقاً ، سواء كان أولياً أو شائعاً صناعياً. (آملى ٣٢١-٣٢٢)

### يعنى العقل فى التصديق بشبوتها ٢/١٣٩

إن الجزء ، لمكان تقدمه على الكل بحسب الوجود الخارجى والذهنى ، يستغنى عن السبب المستقل المغاير لسبب الكل. فهو مجعول بعين الجعل المتعلق بالكل ، ولا يفتقر في تحقّقه الى جعل آخر وراء جعل الكل...

وهذا الغنى عن السبب يعتبر تارة في الجزء ، بحسب الوجود الذهنى ، وأخرى فيه بحسب الوجود الخارجى. فإن اعتبر فيه بحسب الوجود الذهنى ، بأن يكون تصديق العقل بشبوت الجزء للمهية مستغنياً عن الوسط ، سمى الجزء «بيتّ الثبوت» . وإن اعتبر بحسب الوجود الخارجى ، سمى الجزء «غنياً عن السبب» . (آملى ٣٢٢-٣٢٣)

وعن سببية على حدة ۵/۱۳۹

بأن يكون سبب الماهية سبباً له أيضاً على حدة. (هیدجی ۱۸۴)

بأن يكون لسبب المهيّة سببیتان: سببية بالنسبة الى المهيّة نفسها ، وسببية بالنسبة الى جزئها. (آملی ۳۲۳)

حتى يفيد مع ذكر ۷/۱۳۹

اذ كيف لا يكون الاجزاء بيّنة الثبوت، وتصور الكلّ مسبوق بتصورها ؟ بل تصور المجموع ليس، ألا تصوّر هذا وذلك. فيلزمه التصديق بثبوتها للكل. ولولاه، فعلوم انه لم يتصور المهيّة ألا بوجه ما. وايضاً، لو لم يستغن عن الواسطة في الثبوت، لزم الجعل التركيبي في الذاتيات. وهو باطل. (سبزواری ۸۴)

كالاشكال المشهور ۹/۱۳۹

قال شارح المقاصد: «اذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها، ضرورة أن جميع أجزاء الشيء نفسه. وإنما التقدم لكل منها. فإما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه، بل العلة الناقصة أو التامة التي هي الفاعل وحده، او مع الشرط والغاية». (هیدجی ۱۸۴-۱۸۵)

هو الإشكال الوارد في العلة التامة، بالمعنى المركب، على المعلول، لأن مجموع المادة والصورة اللتين من العلة التامة عين المعلول. فلا يتقدمان عليه لأنه من قبيل تقدم الشيء على نفسه، وهو مستحيل. والكل، أعني مجموع العلة التامة مشتمل على الصورة والمادة. فهو أيضاً لا يتقدم على المعلول، لمكان استحالة تقدم بعض أجزائه، أعني المادة والصورة اللتين هما عين المعلول. (آملی ۳۲۳)

كل فرد فرد ۱۱/۱۳۹

يعني مفاد القضية الكلية، وهو المراد بالكل الأفرادي. (هیدجی ۱۸۵)

الكل مجموعاً ۱۲/۱۳۹

أي مجموع الأجزاء لأمع الاجتماع بمعنى مجموع المعروض والعارض، بل المعروض

فقط ، لكن من حيث هو معروض للاجتماع على أن يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً .  
(هيدجى ١٨٥)

وهذا هو الكل ، وهو اعتبار مجموع الأجزاء المعروضة للهيئة الاجتماعية من حيث تقييده بها على أن التقييد داخلاً والقيد خارجاً .

وأخذ التقييد فيه ليس بمعنى تقييد التقييد حتى يقال بأن المقيد بالتقييد الاعتبارى اعتبارى ، بل بمعنى أخذ التقييد آلة للملاحظة القيد والمقيد كالمعنى الحرفى الذى آلة للملاحظة متعلقه . (آملى ٣٢٤)

أى الكل مجموعاً بنحو شرطية الاجتماع ١٣/١٣٩-١٣

يعنى مجموع الأجزاء مع الاجتماع العارض لها الذى هو أمر عقلى ، أى مجموع المعروض والعارض . (هيدجى ١٨٥)

وهذا لا يكون كلاً ولا جزء ، بل هو أمر اعتبارى ، لكونه مركباً من الكل والهيئة الاجتماعية التى هى اعتبارية . والمركب من المتأصل والاعتبارى اعتبارى لا محالة .  
وأما أن الهيئة الاجتماعية أمر اعتبارى ، فلانه كلما يلزم من وجوده التسلسل ، فهو أمر اعتبارى . والهيئة الاجتماعية ، لو كانت موجودة ، يلزم التسلسل . فهى اعتبارى .  
وأما لزوم التسلسل من وجودها فى الخارج ، فلما قرره المصنف فى الحاشية .  
(آملى ٣٢٤)

الكل مجموعاً ولكن ذات المجموع ١٤/١٣٩

يعنى مجرد المعروض ، لامع العارض كالمعنى الثالث ، ولامع الحيشية المعروضة كالمعنى الثانى ، ولا واحد واحد على نحو العام الاستغراقى كالمعنى الأول . بل نفس ذوات الأجزاء بأسرها ، حيث ان لحاظها بتمامها شئ ، ومع الحيشية المعروضة للهيئة الاجتماعية شئ ، ومع الهيئة الاجتماعية شئ ، وكل واحد واحد على سبيل الاستغراق شئ .

فالكل عبارة عن تمام الأجزاء مع الحيشية المعروضة . والجزء عبارة عن تمامها من حيث هى . فحصل الفرق بين الكل والجزء ، وأن الفرق بينهما بالإعتبار ، وأن الكل

عبارة عن اعتبار بشرط شيء، أى بشرط الهيئة الاجتماعية، والجزء عبارة عن اعتبار لا بشرط، أى لا بشرط عن الهيئة الاجتماعية. (آملی ۳۲۴-۳۲۵)

### فان هيئة الاجتماع امر اعتباری ۱۸/۱۳۹

اذ، لو كانت هيئة الاجتماع في العشرة، مثلاً، امرأ عينية، كالبياض، كانت هي الحادية عشرة. ففرضت هيئة اجتماع الاحد عشر. والمفروض ان الهيئة الاجتماعية مطلقاً امرعینی. فیصیر الاحد عشر اثني عشر. وله هيئة اخرى عينية. وهكذا. فيلزم التسلسل. وههنا وجه آخر في حل اشكال تقدم العلة التامة المركبة من اجزائها المادة والصورة على المعلول. وهو ان العلة المادية والصورية معتبرتان في ناحية العلة، لا المعلول، اذ المعلول امر وحداني، على ما عرفت من ان شئيتة الشئ بصورته، وان الفصل الاخير الجامع لوجودات اجناس وفصول، هو حقيقة النوع، بل هو الوجود. فكيف يتحقق المادة والصورة، بماهما شيان في المعلول، حتى يقال: هما في العلة عين ما في المعلول، فلا تقدم؟ كيف لا تقدم للعللة التامة، وهي العلة الحقيقية؟ واطلاق المركب على المعلول المستكمل بالوصول الى الغاية باعتبار قبول التحليل عند العقل الى كمالات تلك الموجودات المتعاقبة وفعلياتها. فانه جامع لها، بنحو اللف. وهو، بوحدته، يوازي الكل بكثرته. وليس فاقداً الا ما هو من باب الحدود والنقائص. (سبزواری ۸۴-۸۵)

### وحدة حقيقية ۳/۱۴۰

لا اعتبارية. (آملی ۳۲۵)

### تركبا من اجزاء ۳/۱۴۰

الألف في «تركبا» للإطلاق. و«تركب» صفة لقوله «في واحد»... ثم الكلام في هذه المسألة يقع تارة في مرحلة الثبوت، أى ما به يتحقق المركب الحقيقي، وأخرى في مرحلة الإثبات، أعني ما به يحرز أنه مركب حقيقي. أما مرحلة الثبوت، فالتركيب الحقيقي يحصل من اجتماع أمور بينها فعل وانفعال واحتياج وافتقار. بكون بعضها مؤثراً في بعض وبعضها متأثراً عن بعض، كالمهية المركبة

من الجنس والفصل ، والجنس المركب من المادة والصورة .  
أما مرحلة الإثبات ، فأمانة التركيب الحقيقي هو أن يترتب على الكل أثر مغاير للآثار  
المرتبة على الأجزاء ، كالياقوت المركب من العناصر الذي أثره تفريخ القلب ، وهو غير  
آثار العناصر .

وأمانة التركيب الإعتباري هي أن يكون أثره مجموع الآثار المترتبة على الأجزاء ،  
كفتح البلد الذي هو أثر العسكر ، اذ الفتح عبارة عن قلع قوة العدو وإقامة الفاتحين مقامهم ؛  
وهو ينحلّ الى علة أفعال ، كل واحد منها قائم بعده من آحاد العسكر ، ومجموع هذه الأفعال  
هو الفتح . (آملی ٣٢٥)

لكونها ضرورية ٦/١٤٠

اذ من البديهيات والفطريات انّه ، اذا لم يكن بين الاجزاء حاجة ، لم يكن بينها  
ربط ، واذا لم يكن ربط ، لم يحصل فيها وحدة . فلم يكن تركيب حقيقي . فالمطلب ، لوضوحه  
وجلاله ، لا يحتاج الى البرهان . فهذه المسألة ، مثل مسألة الوجود خير ، لم يبرهن عليها ،  
لبدايتها . (سبزوارى ٨٥)

معيار ٨/١٤٠

حاصله أن معيار الوحدة الحقيقية أن يختصّ المتصف بها بلوازم وآثار لا تكون  
عين مجموع آثار الأجزاء ولوازمها ، كياقوت واحد ، لا كعشرة يواقيت والعسكر .  
(هيدجى ١٨٥-١٨٦)

لمجموع العناصر ١١/١٤٠

كالعناصر الموضوع ، كل منها يجنب الاخرى ، من غير تصغير اجزاء وتماس وفعل  
وانفعال وكسر وانكسار بينها . (سبزوارى ٨٥)

بقول السيد السناد ٣/١٤١

محصل ما ذهب اليه السيد ، على ما فى الشوارق هو :

«أن التركيب على قسمين : أحدهما التركيب الانضمامي . وهو أن ينضم شيء الى شيء

ویکون لكل واحد منها ذات على حدة في المركب منها. فيكون في المركب كثرة بالفعل، كتركيب البيت من الأبواب والأخشاب واللبنات، وتركيب البخار من الأجزاء المائية والهوائية.

الثاني التركيب الاتحادي. هو أن يصير الشيء عين شيء آخر ومتحداً معه، ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة، هي عين كل واحد منهما وعين المركب منها، كصيرورة زيد كاتباً. وهما ذات واحدة في الخارج. ومعنى التركيب أن العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظراً الى أن أحد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الآخر، ثم يصير عينه؛ أو الى انها قد يكونان أمراً واحداً، ثم قد ينعدم ذلك الأمر الواحد من حيث إنه عين أحدهما، ويبقى من حيث إنه عين الآخر، كالجسم والنامي. فانها أمر واحد، هو الشجر. ثم اذا قطع، انعدم من حيث إنه عين النامي، ويبقى من حيث إنه عين الجسم. وتركيب الجسم من الهبولى والصورة من هذا القبيل». (آملی ۳۲۶)

السناد ۳/۱۴۱

في القاموس: السناد بالكسر الناقة القوية. (هيدجی ۱۸۶-۱۸۷)

تركيب اجزاء عينية اتحادی ۴/۱۴۱-۵

فيه اشكال. لان حبيثة القوة تنافي حبيثة الفعلية، كما ينادى به دليل القوة والفعل المثبت للهوى. فكيف يتحد المتقابلان؟ وايضاً، الاتحاد يجور بين اللامتحصل والمتحصل كالمهية والوجود، والجنس والفصل، حيث انها اجزاء عقلية، لا خارجية. والهوى موجودة عند المحققين. والموجودان لا يكونان موجوداً واحداً، وتوجيه الاتحاد ان الهوى، لما كانت قوة محضة، ولم تكن مرهونة بفعلية، حتى يكون لها تاب وتعض عن الاجتماع بفعلية اخرى، كما في الصور، «اذ صورة بصورة لا تنقلب»، والقوة خفيفة المؤنة، جاز ان تتحد الهوى بكل صورة وفعلية، ولا تعصى فيها عن قبولها. وهي، وان كانت موجودة، الا لان وجودها في غاية الضعف، حيث انها قوة صرفة. فتركيبها مع الصورة، تركيب اللامتحصل مع المتحصل، لان القوة عدم، الا انها عدم شأني. فهذا معنى اتحادهما،

لا انّ حيثيّة القوة وحيثيّة الفعلية واحد ، لاتعاند بينهما. (سبزواری ٨٥-٨٦)  
يعنى: تركيب الأجزاء الخارجية اتحادى ، كالتركيب الأجزاء العقلية، أعنى الجنس  
والفصل ، بناء على التحقيق من تعددها مهية واتحادها وجوداً. (آملی ٣٢٥-٣٢٦)

#### صورة بعد العراء ٧/١٤١

وهذا هو مورد انفكاك الصورة عن المادة. وإنما قال « فى عالم المثال » ، لأن الصورة  
فى هذا العالم لاتنفك عن الهيولى، ولاتبقى مجردة عنها، كما سيأتى فى الطبيعيات. (آملی ٣٢٦)  
أى وجد قبل الصورة ٨/١٤١-٩

غرضه من تفسير « كان » : « وجد » هو بيان أن « كان » فى الشعر تامة ، لانا قصة. وهذا  
هو مورد انفكاك الهيولى عن الصورة. (آملی ٣٢٦)

#### الهيولى الثانية ٩/١٤١

تخصيصها بالثانية لتصحيح القافية ولكون العراء والكساء فيها ظاهراً بخلاف الأولى،  
كما قال السيد المذكور: « ولنجعل البيان مخصوصاً فى الهيولى الثانية مع صورتها ليقاس عليها  
سائر الهيوليات مع صورها ». (هيدجى ١٨٧)

ولعل السرفى اختصاصه البيان بالهيولى الثانية أظهرية التعرية والتكسية فيها بالنسبة  
الى الهيولى الأولى. فإن من الواضح البديهي اكتساء المنى بالصورة المنوية قبل تصورهما بالصورة  
الإنسانية. (آملی ٣٢٧)

#### وهو المناسب لمقام التعليم والتعلم ١١/١٤١

إشارة الى ' انّ التركيب الانضمامى هو المرضى'. (سبزواری ٨٦)

#### عين مع الوجود فى الأعيان ٢/١٤٢

يعنى متحد معه بحسب الخارج ، لا بحسب المفهوم. (هيدجى ١٨٨)

#### فى الاذهان بحسب المفهوم ٣/١٤٢

فى هذا البيت إشارة الى الجمع بين القولين ، بأنّ من قال بالعينية، نظر الى اتحادهما  
فى العين، ومن قال بالمساوقة ، نظر الى اختلاف مفهومهما فى الذهن. (سبزواری ٨٦)

## بنحو الوجود ٤/١٤٢

والوجود متشخص بنفس ذاته. (هیدجی ١٨٨)

## مذهب كثير من الفحول ٤/١٤٢

إن فی عينية التشخص مع الوجود أو تغايرهما أربعة أقوال:

(١) القول بالعينية مصداقاً وتغايرهما مفهوماً. ولأزم العينية المصادقية والتغاير المفهومي هو تساوقها بحسب المفهوم ، أى صدق كل على ما يصدق عليه الآخر... وهذا ما ذهب اليه الفحول ، كالمعلم الثاني وصدر المتألهين ، وعليه المصنف.

(٢) القول بتقدم الوجود على التشخص . وهو مذهب من يقول بأن ثبوت كل صفة لشيء متأخر عن وجوده في نفسه. فالتشخص صفة للمتشخص ، فثبوته له يتوقف على وجوده .

(٣) القول بتقدم التشخص على الوجود . وهذا مذهب من يقول بأن الشيء ما لم يتشخص ، لم يوجد في الخارج.

(٤) ما ذهب اليه المحقق الشريف. وهوانها متغايران ، لا يتقدم أحدهما على الآخر، لأنه لو تقدم الوجود على التشخص، لزم ان يكون المبهم موجوداً في الخارج. ولوانعكس، لزم أن يكون المعدوم ذا هوية في الخارج. (آملی ٣٢٧)

## لامشخصات حقيقة ٦/١٤٢

اعلم أن المهية النوعية ، من حيث هي هي ، نفس تصورها غير مانع عن وقوع الشركة فيها. والشخص منها، نفس تصوره مانع من الشركة. فيجب أن يكون في الشخص أمر زائد ، به يمتنع من وقوع الشركة فيه. وذلك الأمر الزائد هو المراد من التشخص.

وهو وجود المهية ، عند المحققين؛ والعوارض المحتقة بها المعبر عنها بالعوارض المشخصة ، عند قوم .

والحق ما عليه المحققون . لأن العوارض ليست داخلية في قوام الشخص من حيث هو شخص ، بل هي عوارض على الشخص، خارجة عنه ، يتوقف عروضها عليه على صيرورة



الشخص شخصاً... مع أن تلك العوارض فى أنفسها ليس شئ منها مما يمتنع الشركة فيه إلا باعتبار شئ هو المراد من الشخص. (آملى ٣٢٧-٣٢٨)

وكونها علامات وكواشف ٧/١٤٢

يعنى: هذه العوارض لاجنوصيتها ، بل القدر المشترك بين تلك الجنوصيات ، أماره على الشخص. ولذا بزوال جنوصية منها لا يزول الشخص. فإن لكل واحدة منها مراتب لا يتناهى حسب قبول الحركة انقسامات لا تنهى. وجميع هذه الأقسام التى بالقوة تكون محصورة بين حاصرين من مبدء الحركة الى منتهىها فيما فيه الحركة من الكم أو الكيف أو الوضع أو الأين. (آملى ٣٢٨)

فكما ان لكل مزاج ٩-٨/١٤٢

أى شخصى، بقرينة اطلاق الواحد المعين، والمزاج النوعى أيضاً، وان كان كذلك، ألا ان الشخص اوفق بما نحن فيه. (سبزوارى ٨٦)

بينهما حدود غير متناهية ٩/١٤٢

لأنها ما فيه الحركة الكيفية، والحركة متصله قابلة للقسمه الى غير النهاية، لانطباقها على المسافة والزمان، وتجزئتهما فى التنقيص لا يقف عند حد، وألا، لزم مفاسد الجزء الذى لا يتجزأ. فالمزاج الشخصى كيفية شخصية ، مع هذا العرض العريض . فكذا كل من الشخصات، بمعنى امارات الشخص، من الاعراض المكتنفة بالشخص. (سبزوارى ٨٦)

كذلك للآين والمنى والوضع ١٠/١٤٢

إنما خصصها بالذكر لأنها الأعراض الخاصة ينتهى إليها إفادة الشخص .

(هيدجى ١٨٨)

طبيعية مثلاً ١٣/١٤٢

إنما قلنا «مثلاً» لأن الكلى العقلى كذلك . إذ ، كما ان مهية الانسان لا يمتنع صدقها على كثيرين، بانضمام مهيآت الآين والمتى والوضع وغيرها، وهى الكليات الطبيعية منها، كذلك لاتصير ممتنعة الصدق على كثيرين، بضم الكلى العقلى من الآين وغيره إليها،

ما لم ينضمّ الوجود الحقيقي ، وهو التشخص الحقيقي اليها ، كما انّ الاين وغيره ، مالم ينضم اليه وجود ، لم يتشخص ، والشئ ما لم يتشخص ، لم يشخص ، ولو بمعنى امارة التشخص .  
وحال الكلي المنطقي ابين منها . (سبزواری ۸۶-۸۷)

أتى بكلمة «مثلاً» لما ذكره في الحاشية من عدم اختصاص هذا الحكم بالكلي الطبيعي بل الكلي العقلي والمنطقي أيضاً كذلك . وذكر الكلي الطبيعي من باب المثال دون العقلي ، خلافاً للتجريد حيث يقول . «ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله» دفعاً لتوهم عدم جريانه في الكلي الطبيعي . (آسلی ۳۲۸-۳۲۹)

فلا يحصل من انضمام كلي الى كلي ۱۴/۱۴۲

غاية الأمر ان يفيد الانحصار في فرد ، كما يقال للانسان الفاضل المتكلم القائل بكذا في كتاب كذا الى غير ذلك مما يوجب الانحصار في فرد خارجي ، إلا أنه لا يوجب امتناع فرض الصدق على الكثيرين . (هیدجی ۱۸۸)

اذ لا يمنع صدقه على كثيرين ۵/۱۴۳ .

بل ، ولو ضمّ الف مخصّص ، فلا يفيد الا التميز . (سبزواری ۸۷)

يضاف ذا ۶/۱۴۳

يعني التميز أمر نسبي دون التشخص ، لأنه نحو وجود الشئ وهويته . (هیدجی ۱۸۸)

منه ايضاً ۸/۱۴۳

يعني افتراق التميز عن التشخص نشأ من كون التميز مضافاً والتشخص نفسياً . فإنه حيثئذ في الشخص الذي لم يكن له مشارك أو لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم ، يتحقق التشخص دون التميز . (آسلی ۳۳۰)

بمعنى ما به يمنع ۹/۱۴۳

إنما فسّر التشخص بقوله «بمعنى ما به ...» احترازاً عن التشخص بمعنى الامتياز ، فإنه يحصل بالکليات . (هیدجی ۱۸۸)

## هو عين ذاته ۱۴۳/۱۰-۱۱

اذ لامهية له، بخلاف غيره، اذ كل ممكن زوج تركيبي، فن الزيادة استنبط ما قلنا ان الكفاية بعد امكانه الذاتي. (سبزوارى ۸۷)

اذا كان تشخص الشخص بوجوده، ففيما كان ذاته مهية معروضة للوجود، يكون تشخصه بوجوده العارض على مهية. وإن كان في الوجود موجود، مهية هي عين الوجود لا أنها مهية معروضة للوجود، يكون لاحالة ذاته عين التشخص، لأن مصداق الوجود والتشخص واحد، وهما متحدان عيناً. لكن واجب الوجود، حقيقته عين الوجود. فيكون ذاته عين التشخص. فلا سبيل في تصور الانتشار والتكثر في ذاته تعالى. (آملی ۳۳۰)

## مكتفيا بالفاعل ۱۴۳/۱۱-۱۲

عن المادة ولواحقها. (هيدجی ۱۸۹)

## ليست بذواتها شخصية ۱۴۳/۱۳

بل إنما تشخصها بوجودها. لكن، حيث إنها مجردة عن المواد، ولا تحتاج في فيضان وجوداتها من بارئها ومبدعها الى تخصص استعداد وإمكان استعدادي، بل يكفي إمكانها مع وجود فاعلها في فيضانها منه تعالى، فلا جرم صار نوعها منحصراً في الشخص، وليس لنوعها أفراد منتشرة. (آملی ۳۳۰)

## الا ان مجرد امكانها الذاتي يكفي ۱۴۳/۱۳-۱۴

أى من غير حاجة الى القيام بموضوع، كما في العرض حيث يحتاج في وجوده الى موضوع يقوم به، أو الحلول في محل، كما في الصورة المحتاجة الى محل تحل فيها، أو التعلق بمادة، كما في النفس المحتاجة الى بدن متعلق به. (آملی ۳۳۰)

## فلا جرم ۱۴۳/۱۴

اذ تكثر الافراد من نوع واحد بالمادة القابلة للفكك ولواحقها، والعقول مفارقات محضة. (سبزوارى ۸۷)

ولكنه مكثف بها من المخصصات ۱۸/۱۴۳

أى لا يحتاج بعد إمكانه الذاتى ووجود الفاعل والهيولى القابل الى تخصص استعداد حتى تقرب قابله به الى الوجود. فيكون فيضانه بصورته ومادته دفعة واحدة من غير سبق مادته على صورته. وهذا معنى الابداع، لأن الابداع هو كون وجود الشئ غير مسبوق بالمادة. (آملی ۳۳۱)

فالنوع ايضاً منحصر ۱۹/۱۴۳

لأنه، وان كانت له مادة، ألا أنه ليس لها لواحق هذه المادة العنصرية، من الفصل والوصل والكون والفساد والاحالة والاستحالة، ونحوها. (سبزواری ۸۷)

وذلك لا متناع الفكك عليه، وانتشار الأفراد إنما هو بمادة قابلة للفكك. فالماء مثلاً منتشر أفراداً بالفكك والفصل، ووقوعها عليه يتوقف على قبول مادته لها. ولو لم يقبلها، لكان الماء متصلاً واحداً، فيكون شخصاً واحداً، لأن الوحدة الانصالية تساوق الوحدة الشخصية...

ومادة الأفلاك غير قابلة، عندهم، للفصل والوصل والكون والفساد والإحالة والاستحالة. والمانع عن قبول هذه الأمور هو الصور النوعية منها. (آملی ۳۳۱-۳۳۲)

القابلان ۲۰/۱۴۳

يعنى العقلى والخارجى، أى الامكان الذاتى والمادة. وكل ما لامادة له نوعه منحصر فى شخصه. وكذا كل نوع مادى مستلزم بحسب الطبيعة لما يمنعه عن الانفصال، كالفلكك. فن المستحيل ان يتعدد أشخاصه فى الوجود. أى لا يكون فى الوجود منه إلا شخص واحد. والمانع فى الأفلاك وما فيها هو صورها النوعية. (هيدجى ۱۸۹)

وان تعدوا نعمة الله ۱/۱۴۴

ابراهيم ۳۴/۱۴

على المرضى ۳/۱۴۴

أى على المذهب المرضى. (هيدجى ۱۸۹)

## خلافاً لبعضهم ٣/١٤٤

مراده بالبعض هو المحقق الدوائى وسيد المدققين حيث ذهب الى أن التشخيص إنما هو بنحو الادرك . فلو أدرك الماهية بالاحساس ، مثلاً ، كان المدرك شخصاً وجزئياً . وإن أدرك بالعقل ، كان كلياً ؛ وليس هناك تفاوت فى نفس المدرك ، بل فى نحو الادراك فقط . ولا حاجة فى ابطاله الى مؤنة زائدة على تحقيق أن التشخيص بنحو الوجود .

(هيدجى ١٨٩)

## انت لاحتاج ٤/١٤٤

كيف ؟ ويلزم على هذا القول أن لا تكون الماهية الموجودة فى الخارج ، من حيث هى موجودة فيه ، شخصاً فيه . وهو بديهى البطلان ، حيث إن المهية الموجودة فى الخارج شخص ، أدرك أم لم يدرك ، كان ادراكها بالإحساس أو التخيل أو العقل . فلاحالة تكون جزئيتها من جهة تفاوت فيها ، مع قطع النظر عن ادراكها . (آملى ٣٣٢)

## فى الوحدة والكثرة ٢/١٤٥-٣

الوحدة والكثرة أيضاً من الأمور العامة ، لأن الوحدة عين الوجود ، بحسب المصداق وإن تباينه بحسب المفهوم . والوجود كان من الأمور العامة . فتكون الوحدة كذلك . ولأن الوحدة تعمّ جميع الموجودات ، والكثرة تعمّ أكثرها ، ولأنها معاً تعمّان جميع الموجودات . فالبحث عنها من الأمور العامة على جميع التقادير . (آملى ٣٣٢-٣٣٣)

## كالوجود ٢/١٤٦

فكل ما يقال إنه موجود يقال عليه إنه واحد . (هيدجى ١٨٩)

## أعم الأشياء ٢/١٤٦

فلا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوقة للوجود فى العموم إلا مع الدور أو تعريف الشئ بنفسه .

فقد قيل : الواحد هو الذى لا ينقسم من الجهة التى يقال إنه واحد ، وهذا يشتمل على تعريف الشئ بنفسه ، وعلى الدور أيضاً ، لأن الإنقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثرة .

ويقال في تعريف الكثرة إنها المجتمعة من الوحدات. (هيدجی ۱۸۹-۱۹۰)

ان ذاتك من عالم القدس والكلية والحیطة ۴/۱۴۶-۵

اذ ذاتك، اذا صارت بالفعل ، تخطت الى عالم اللاهوت ، فضلا عن الجبروت والملکوت، من طريق العلم والمعرفة ، ومشت على ارض الحقائق، وطارت الى اوج المعاني واحاطت بالصّور. واذا كانت لذاتك هذه السعة والحیطة . والاعم له حیطة ما . ولذا يسمّى القضية الكلية «حیطة» ، كما في حكمة الاشراق ، ناسب ذاتك فسهل لك معرفته. شعر:

رو مجرّد شو مجرّد را بین دیدن هر چیزا شرط است این

(سبزواری ۸۷)

قل الروح من أمر ربی ۵/۱۴۶

الإسراء ۸۵/۱۷

لكن الوحدة عين الوجود ۹/۱۴۶

قال صدر المتألهين في الأسفار: « لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين: أحدهما المعنى الإنتزاعي المصدري، أي كون الشيء واحداً. ولاشبهة في أنه من الأمور العقلية التي لا تحقق لها خارجاً.

والآخر ما به يكون الشيء واحداً بالذات ، ويمنع وقوع الكثرة فيها. وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة ، بخلاف المعنى الأول ، فإنه من لوازم نفي الكثرة.

والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الأصلية ، ينتزع منها من نفس ذاتها ، وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلقه بها. » (آملی ۳۳۳)

بل نفس الوحدة العينية ۴/۱۴۷-۵

نفس الوحدة العينية هي الوجود ، لاتحاد الوحدة مع الوجود عيناً ، كما تقدم من أن ماهو مصداق الوحدة بعينه مصداق الوجود. وإنها متغايران مفهوماً ، متحدان مصداقاً. وأما مفهوم الوحدة ، فهو شيء غير الوجود. يعرضه الوجود ذهنياً. فلا يكون ذات

نفس الوحدة ، أى مصداقاً لمفهوم الوحدة، بل هو ذات المفهوم بالحمل الأولى، ولكنه معروض لمصداق الوحدة فى الذهن الذى هو نفس وجوده الذهنى . (آملى ٣٣٤)  
هو الواحد بالوحدة ٥/١٤٧

أى الواحد بما هو واحد ، على قياس الموجود بما هو موجود .  
قال صدر المتألهين فى شرحه للهداية: « اعلم أن الواحد قد يكون عين الوحدة، وهو الواحد بما هو واحد ، وهو أحق الأشياء بالوحدة؛ وقد يكون غيرها . وهذا على ضربين: حقيقى وغير حقيقى » .  
والمصنف أدرج الشق الأول ايضاً فى الحقيقى ، وجعله قسمين . ولا مشاحة فى الاصطلاح . (هيدجى ١٩٠-١٩١)

كالحق الواحد حقت كلمته ٦/١٤٧  
اذ لامهية له ، سوى الوجود البحت البسيط . والوجود هو الوحدة القائمة بذاتها .  
والوحدة هى الوجود ، كالتشخص . فهذه المفهومات الثلاثة لها مصداق واحد، هو الوجود الحقيقى . (سبزوارى ٨٧)

و كالوجود المنبسط الذى هو فعله وكلمته ، فإنه ايضاً واحد، بمعنى أنه نفس الوحدة لاذات له الوحدة ، وإن كان بينه وبين الحق ، جل وعلا ، فرقاً من حيث إن الحق عين الوحدة الأصلية ، كما أنه تعالى عين الوجود الأصيل ، والوجود المنبسط عين الوحدة الحقّة الظلية ، كما أنه الوجود الظلى ...

وحدة الوجود المنبسط وحدة حقة حقيقية ظلية ، بل الوجود مطلقاً ، حتى الوجودات الخاصة واحدة بالوحدة الحقّة ، أى ذات عين الوحدة ، لا ما له الوحدة . (آملى ٣٣٤)

والأول إما واحد بالخصوص ٦/١٤٧  
المراد بالأول هو الواحد الحقيقى مطلقاً ، سواء كان واحداً بالوحدة الحقّة أو غير الحقّة ...

والواحد بالخصوص هو الواحد بالعدد . ويقال له الواحد الشخصى ايضاً .

(آملی ۳۳۴-۳۳۵)

واحد بالعموم بمعنى السعة ۷/۱۴۷

كحقيقة الوجود لا بشرط. (هیدجی ۱۹۱)

وهذا مثال للواحد الحقيقي الذي هو نفس الوحدة المعبر عنه بالوحدة الحققة. (آملی ۳۳۵)

الطبيعة المعروضة للوحدة ايضاً ۹/۱۴۷

أى كما هو غير منقسم من حيث العارض. (هیدجی ۱۹۱)

أى كما أن معروض الوحدة باعتبار الوحدة العارضة عليه غير منقسم ، يكون من

حيث نفسه مع قطع النظر عن الوحدة العارضة عليه أيضاً ، غير منقسم .

وذلك كمفهوم الوحدة مثلاً ، فإنه يقال : مفهوم الوحدة واحد ، فهو باعتبار وحدته

العارضة عليه غير منقسم ، ونفسه من حيث ذاته ، مع قطع النظر عن الوحدة العارضة عليه

أيضاً غير منقسم. (آملی ۳۳۵)

ومفهوم عدم الانقسام ۹/۱۴۷-۱۰

مفهوم الوحدة هو بعينه مفهوم عدم الانقسام ، لأن عدم الانقسام حدّ للوحدة ،

كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان.

قال في الأسفار: الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم. (آملی ۳۳۵)

والثاني اما وضعى ۱۰/۱۴۷

أى قابل للإشارة الحسية ، وذلك كالنقطة. (آملی ۳۳۵)

مفارق محض ۱۰/۱۴۷

كالعقل. (آملی ۳۳۵)

متعلق بالجسم ۱۱/۱۴۷

كالنفس. (آملی ۳۳۵)

والمنقسم ۱۱/۱۴۷

أى المنقسم من حيث ذاته المعروض للوحدة ، مع قطع النظر عن الوحدة العارضة



عليه. (آملی ٣٣٥-٣٣٦)

منقسم بالذات ١١/١٤٧

كالمقدار. (هيدجی ١٩١)

بالعرض ١١/١٤٧

كالجسم الطبيعي، حيث إنه قابل للقسمة بواسطة المقدار. (آملی ٣٣٦)

الواحد الغير الحقيقي ١٢-١١/١٤٧

وهو ما يكون أشياء متعددة مشتركة في أمر واحد، وهو جهة وحدتها . وظاهر أن

جهة الوحدة في الواحد غير الحقيقي هي الواحد الحقيقي. (هيدجی ١٩١)

كما سيأتي في النظم ١٤-١٣/١٤٧

واما في الشرح، فقد مضى<sup>١</sup> في قولنا «وهو ما لا يحتاج في الاتصاف...» (سبزواری ٨٧)

فالذات في الوحدة ١٦/١٤٧

تلخيصه انّ الوحدة ، امّا حقيقيّة، وهي ما يكون وصف الشئ نفسه، وامّا

غيرها. والحقيقيّة، امّا حقّة ، وهي نفس الوحدة القيوميّة ، لاذات له الوحدة، وامّا

غيرها ، وهو بخلافها. (سبزواری ٨٧)

وهي أى الوحدة الحقيقية ١٩/١٤٧

صرح بمرجع ضمير «هي» بأنه الوحدة الحقيقية مطلقاً بكلا قسميها، من الحقّة وغير

الحقّة ، لثلاثتهم من كون هذا التقسيم لخصوص غير الحقّة منها لأجل كونه أقرب الى

الضمير. (آملی ٣٣٦)

وهو الوحدة العددية ١٩/١٤٧

أى المنسوبة الى العدد.

اعلم أن الوحدة ليست بعدد ، لأن العدد كم يقبل الانقسام ، والوحدة لا تقبله. ومن

جعلها عدداً أراد بالعدد ما يدخل تحت العدّ. فالنزاع لفظي. بل هو مبدء العدد المتقوم بها.

(هيدجی ١٩١)

## وانما غیرنا السیاق ۲/۱۴۸

تغییر السیاق إنما هو فی قوله «ذوالخصوص»، حیث عبر عنه بكلمة «ذو»، بخلاف قوله «أم للخصوص»، حیث لم يذكر فيه كلمة «ذو». (آملی ۳۳۶)

## للاشارة الى عدم الفرق ۳-۲/۱۴۸

لما حقق من أن الفرق بین المشتق و بین المبدء بالاعتبار. (آملی ۳۳۶)

## كان مفهوماً موضوعه عدم قسمة ۴/۱۴۸

كلمة «مفهماً» بمعنى المفهوم، خبر لـ «كان»، و «موضوعه» اسم له. یعنی: كان موضوعه مفهوم عدم الانقسام.

وهذه العبارة مأخوذة من التجريد، حیث يقول: فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غیر وحدة شخصية، يعبر عنها بالوحدة المطلقة، من غیر تقييد». (آملی ۳۳۶-۳۳۷)

## الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد ۵-۴/۱۴۸

إذا قلت: مفهوم الوحدة واحد، فمفهوم الوحدة موصوف، والواحد صفة له. فالوحدة التي هي مبدء الأعداد انصفت بالوحدة، وهي، أي الوحدة الموصوفة بالوحدة، التي هي مفهوم الوحدة، مصداق لمفهوم عدم الانقسام، لا أنها عینه حتى ینافی كونها واحدة بالخصوص وكون وحدتها شخصية. (آملی ۳۳۷)

## فهو فی المفاهیم آية الوحدة ۶/۱۴۸

یعنی: كما أن الوحدة الحققة مبدء للحقائق، وبتكرّر تجلياته تتحقق الحقائق بلا تكرّر فی المتجلی، كذلك بتكرّر مفهوم الوحدة تتحقق مفاهیم الأعداد، حیث إن مفهوم الاثنين ليس إلا تكرّر الواحد مرتین، وإذا تكرّر ثلاثاً يتحقق مفهوم الثلاثة، وهكذا. فمفاهیم الأعداد كلها ليست حاصلة إلا بتكرّر الوحدة. فهي مبدء لمفاهیم الأعداد، كما أن الوحدة الحققة مبدء للحقائق. (آملی ۳۳۷-۳۳۸)

## كالنقط ۸/۱۴۸

أی ذلك الموضوع كالنقطة الشخصية. (هیدجی ۱۹۳)

### لا يقبلها الكل ١٠/١٤٨

أى تمام أقسام الواحد لا تقبل القسمة من حيث عارضها الذى هو الوحدة مطلقاً ، سواء كانت من هذا القسم ، أى من القسم الذى لا يقبل معروضه القسمة أيضاً من حيث هو معروض ، أو من القسم الآتى ، أى من القسم الذى يقبل معروضه القسمة من حيث هو معروض ، كالمقدار والجسم . (أملى ٣٣٨)

### فأنه يعدم المقدار ١٣/١٤٨

لأن المقدار ليس إلا القدر المعين من امتداد الجسم . وإذا ورد عليه الفك ، لا يبقى ، وهو بسيط ، لأن الاعراض بسائط خارجية . فليس ان الفك يبقى منه شيئاً ويعدم شيئاً . وأما ان القسمة الوهية الى الاجزاء المقدارية فى الجسم وغيره ، بالعرض ، لا بالذات ، اذ لا قدر ولا صغر ولا كبر ونحوها فى مقام ذات الهوى والجسم وغيره من الاعراض ، غير الكم المقدارى . وأما ان الهوى لا يقبل القسمة الفكية ، فلأنها غير مرهونة بالاتصال ، حتى يعدمها الانفصال شأنها القبول واللاتعيين . (سبزوارى ٨٧ - ٨٨)

### والوحدة الغير الحقيقية ١٨/١٤٨

وهى ما يكون معروضها أموراً متكررة فى الواقع وهى [واحدة] بحسب الشركة فى أمر ما . (هيدجى ١٩٣)

### نسبة ٢/١٤٩

وهى اشتراكها فى صفة اضافية ، كما قالوا : نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ، فهما متحدان فى التدبير . (هيدجى ١٩٣ - ١٩٤)

### فاللف والنشر مرتب ٢/١٤٩

فالتجانس هو وحدة شيئين أو أشياء متعددة فى جنس واحد ...  
والتماثل هو الوحدة فى النوع .  
والتساوى هو الوحدة فى الكم .  
والتشابه هو الوحدة فى الكيف .

والتناسب هو الوحدة فى النسبة.

والتوازى هو الوحدة فى الوضع. (آلى ٣٣٨)

### الهوية ٢/١٥٠

مركب جعل اسماً، فعرف باللام. والمراد به اتحاد ما، أى مطلق الاتحاد والإشتراك بين شيئين فى معنى من المعانى. وقد يراد به الاتحاد فى الوجود، وكذلك الحمل المتعارف الإيجابى مواطاة. (هيدجى ١٩٤)

... والحمل أيضاً، مثل الهوية، يطلق تارة على اتحاد ما، وتارة على الاتحاد فى الوجود. فالهوية هى الحمل على تقدير كونها معاً مطلق الاتحاد أو خصوص الاتحاد فى الوجود. كما أن الهوية تكون أعم من الحمل، إذا كانت بمعنى مطلق الاتحاد، وكان الحمل بمعنى الاتحاد فى الوجود. والحمل يصير أعم منها، إذا كان هو أعم، والهوية بمعنى الاتحاد فى الوجود. (آلى ٣٣٨-٣٣٩)

### وهى مقسم للحمل ٢/١٥٠

بناء على ما هو المشهور، من أنها أعم، وهو مخصوص بالاتحاد فى الوجود. (سبزوارى ٨٨)

### وللتماثل بوجه ٣/١٥٠-٤

فانّ التماثل قد يدرج فى الهوية، وقد يدرج فى الغيرية. والثانى سياق اهل الكلام والاصول. فيقولون: الغيران أو الاثنان، أمّا متفقان فى المهية ولازمها، فهما المثلان، أولاً، فاما يمكن اجتماعهما فى محل واحد، فهما الخلافان، أولاً، فهما الضدان. (سبزوارى ٨٨) وكذا التجانس والتشاكل ونظائرها، لأنها بالحقيقة من عوارض الكثرة، اذ لولا الكثرة، ماصحّ شئ منها. فعدها من عوارض الكثرة أولى. (هيدجى ١٩٤)

### فلم خصصتها بالحمل ٧/١٥٠

وهو الاتحاد فى الوجود. (هيدجى ١٩٤)

## قلت أولاً التعارف ٨-٧/١٥٠

يعنى : اطلاق الحمل على الاتحاد فى الوجود يكون بحسب المتعارف المشهور. وإلا ، فهو يطلق على مطلق الاتحاد ايضاً ، فيكون بهذا المعنى مساوياً للهووية بمعنى مطلق الاتحاد. (آملى ٣٣٩)

## وفى النظم ايضاً اطلقنا جهتى الوحدة والتكثر ٩-٨/١٥٠

فكما ان الضاحك والكاتب متخالفان مهية ، متحدان وجوداً ، ولذلك يحمل احدهما على الآخر بهو هو ، كذلك زيد وعمر مختلفان بالعوارض المشخصة ، متحدان فى الانسانية ، لان تمام ذاتهما المشتركة واحد. فيمكن ان يقال : زيد وعمر فى مقام الانسانية. وكذلك الانسان والفرس مختلفان بالمهية النوعية ، متحدان فى الحيوانية. فيمكن ان يقال : الانسان فرس فى مقام الحيوانية. وقس عليها سائر اقسام الهووية. (سبزوارى ٨٨)

أى لم نقيد فى النظم جهتى الوحدة والكثرة باتحاد الوجود وتعددته. (آملى ٣٣٩)

## وثانياً نقول ٩/١٥٠

بل هى بمعنى الحمل ، واثبات التعلق المذكور له لا يوجب نفيه عن غيره.

(سبزوارى ٨٨)

## لو اتبعنا المشهور ٩/١٥٠

من أن الحمل هو الاتحاد فى الوجود. (هيدجى ١٩٤)

## فالهووية هنا ليست بمعناها الأعم ١٠-٩/١٥٠

بل يكون بمعنى الاتحاد فى الوجود ، المساوى للحمل بهذا المعنى ايضاً ، وإن كان هذا

المعنى فيها خلاف المشهور ، كالإتحاد المطلق فى معنى الحمل. (آملى ٣٣٩)

## اعتبر جهتى الوحدة ١٠/١٥٠

لأن الحمل هو الاتحاد ، وهوىقتضى اثنينية ما ووحدة ما ، اذ لو كان الوحدة الصرفة

لم يتحقق الحمل ، أو الكثرة الصرفة لم يصدق.

وكما أن الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك ، فكذلك الحمل ،

إلا أن أشهر أفرادها هو الحكم بالاتحاد في الوجود . ولذلك قد يختصّ البحث به، ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود، فانه المشهور المتعارف المقبول، اذ لا يقال في المتعارف: زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوعية. (هيدجى ۱۹۴)

لأن من جهة الكثرة تتحقق الاثنينية، فيتحقق الموضوع والمحمول . ومن جهة الوحدة يصح الحمل والهوية. (آملی ۳۳۹)

ذاتا وماهية ۱۲/۱۵۰

المراد بـ«الذات» الحقيقة. (هيدجى ۱۹۴)

لاوجوداً فقط ۱۲/۱۵۰

إشارة الى ان كلما تحقق الاتحاد في المفهوم تحقق في الوجود ، اذ مفهوم واحد لا يتعدد وجوده، ولا عكس كلياً . ولكن النظر في الحمل الاولى الى الاتحاد في المفهوم. (هيدجى ۱۹۴-۱۹۵)

ولكن بعد ان يلحظ نحو من التغاير ۱۳/۱۵۰

ليفيد الحمل، اذ لكونه ضرورياً بمعنيين، اى واجبا وبديهياً، يترأى انه لا يفيد . لكن ليس كذلك، اذ يفيد فائدة معتدبها . فان قولك: الانسان انسان في المقامين، بمنزلة ان يقال: الانسان الذى يجوز عند السائل ان يفقد نفسه ، حيث ان سؤاله في قوة هذا التجويز، هو الانسان الذى هو واجد نفسه ، ممتنع الفقدان لنفسه، وانما قلنا انه في قوة هذا، لان من يقول: لم جعل الورد وردا، والشوك شوكا، والملك ملكا، والشيطان شيطانا، ونحو ذلك، فكانه مجوز ذلك، كما لا يخفى. (سبزواری ۸۸-۸۹)

اذ لايجرى الا في الذاتيات ۱۹/۱۵۰

أى في حمل الذات على الذات، لا في الذاتيات مطلقاً ، ولو في حمل أجزاء الذات على الذات ، مثل : الانسان حيوان. فإن مفهوم الحيوان مغاير لمفهوم الانسان بالضرورة نحو تغاير مفهوم كل جزء لمفهوم كله. (آملی ۳۳۹)

### الموضوع والمحمول متحدان ٢١/١٥٠ ، ١/١٥١

مرجعه الى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع، كما في القضية الطبيعية، أو على أفرادها كما، في القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها. (هيدجي ١٩٥)

### اما مفهوماً وذاتاً ١/١٥١ - ٢

المراد بـ «الذات» هو الماهية.

وقد عرفت في الأمور العامة أن «الذات» تطلق على الماهية باعتبار كونها موجودة في الخارج؛ وقد تطلق عليها مطلقاً. كما عرفت مغايرة المفهوم للماهية أيضاً، حيث ان بينهما عموماً من وجه، بافتراق المفهوم عن الماهية في مثل مفهوم الوجود، وافتراق الماهية عن المفهوم في الماهية الخارجية، وتصادقهما في الماهية الموجودة في الذهن. (آمل ٣٣٩-٣٤٠)

### ووجه التسمية ظاهر ٢/١٥١

أما تسميته بالسائع، فلشيعه في الاستعمالات، لأنه المفيد، لأن الحمل الأولى، لما كان أولياً ضرورياً، لا يكون مفيداً.

وأما تسميته بالصناعي، فلأنه المستعملة عند أهل الصناعة وأرباب العلوم.

(آمل ٣٤٠)

### بالمواطاة ٣/١٥١

حمل المواطاة أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة، أي بلا واسطة، كقولنا: الانسان حيوان.

وحمل الاشتقاق أن لا يكون محمولاً عليه بالحقيقة، بل ينسب اليه، كالبياض بالنسبة الى الانسان، فانه ليس محمولاً عليه بالحقيقة، فلا يقال: الانسان بياض، بل بواسطة «ذو» أو الاشتقاق، فيقال: الانسان ذو بياض، أو أبيض، وحيثئذ يكون محمولاً بالمواطاة. (هيدجي ١٩٥)

### على طريقة الحذف ۶/۱۵۱

أى حذف حرف الجر وإيصال مجروره الى متعلق الحرف، وهو قوله «منشعبة»، كما قال فى تقدير البيت ان الهلية منشعبة الى هلية بنية. (آملی ۳۴۰)

### الى هلية بنية وغير بنية ۸/۱۵۱

انقسام الحمل الى البنية وغيرها يحصل من ناحية عقد الوضع؛ والى المركب والبسيط من ناحية عقد الحمل وكون المحمول هو الوجود المطلق تارة ، والوجود المقيد أخرى. (آملی ۳۴۱)

### على عقدين ۹/۱۵۱

يخالف قوله: «فى المنطق العقد والقضية ترادفا». (هیدجی ۱۹۵)

### فى قوة شرطية ۱۴-۱۳/۱۵۱

إعلم أنه ، بعد ما عرفت... أن مفاد كل قضية هو إثبات مفهوم محمولها لمصاديق موضوعها ، ينحلّ كلّ قضية حملية الى شرطية يؤخذ شرطها من عقد الوضع من تلك القضية الحملية وجزائها من عقد حملها. فعنى «الانسان ضاحك» هو : كلما وجد شئ ، وكان على تقدير وجوده انساناً ، فهو ضاحك.

وقد قرر فى المنطق ان المحكوم عليه فى القضية الشرطية هو الملازمة بين الشرط والجزاء ايجاباً أو سلباً ، من غير نظر الى ثبوت الشرط أو نفيه ، فتصدق [وتكذب] الشرطية مع صدق الشرط وكذبه.

فيصح أن يقال: كلما ، لو تقرر شئ ، وصدق عليه المعلوم المطلق ، يصدق عليه مفهوم الحال، وإن لم يتقرر شئ يصدق عليه المعلوم المطلق أصلاً. (آملی ۳۴۲)

### والهلية البسيطة ۱۶/۱۵۱

وهذا انقسام للحمل الى ثبوت الشئ وثبوت الشئ للشئ، من ناحية المحمول. فإنه، إن كان المحمول هو الوجود المطلق ، على ما هو مفاد «كان» التامة ، أعنى وجوداً غير مضاف الى مهية ، بل مجرداً عن الاضافة، مثل: الانسان موجود، فالحمل يكون من قبيل



ثبوت الشيء . وإن كان المحمول هو الوجود المقيد والمضاف الى مهية ، على ما هو مفاد «كان» الناقصة ، مثل : الانسان موجود له الكتابة ، فالحمل يكون من قبيل ثبوت شيء لشيء . (آملی ٣٤٢)

في البسيطة ايضاً ١٨/١٥١

أى كما تقول في المركبة . (هيدجى ١٩٥)

لأنها اى البسيطة ٢١/١٥١

اذ تركيب المهية والوجود، تركيب اتحادى من اللامتحصّل والمتحصّل. فليس للمهية شيئية ثبوت، وراء الوجود، حتى يكون ثبوت الوجود لها ثبوت شيء لشيء، كفاى الهلية المركبة مثل: هذا الجسم ابيض. وهىنا طريقة اخرى على اصالة الوجود واعتبارية المهية. وهى ان مثل قولك: الانسان موجود، بمنزلة قولك: هذا النحو من الوجود الحقيقى انسان. وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، لافرع ثبوت الثابت . والمثبت له هو الوجود الحقيقى ، وهو ثابت سابقاً على المهية، لكن ثبوته ذاته. وكون المحمول ، وهو المهية ، لا ثبوت نفسى له، لا باس به ، كما عرفت. وعلى اى تقدير، لا يلزم التسلسل . (سبزوارى ٨٩)

فهو تخصّص ٧/١٥٢

من اول الامر، لا انه تخصيص . (سبزوارى ٨٩)

اذ لا فرد ذهنى ايضاً له ١٣/١٥٢

اذ كل ما هو فى الذهن ، مهية من المهيّات. والوجود الذى يلتفت اليه الذهن، مهية من المهيّات ، كما ان كل ما هو فى الخارج عنده مهية من المهيّات . ولذا، ياوّل قول الحكماء: «ان الواجب بالذات وجود بحت» انه موجود بحت. ويرد على قوله «المهية متحدة مع مفهوم الوجود» انه يكون حل الموجود على المهية حملاً اولياً، لاحملاً شايعاً. وهو ظاهر البطلان. وايضاً يلزم كون المهية الامكانية واجبة الوجود ، لان مفهوم الموجود لا يحاذيه شيء فى المصادق، الا نفس المهية . وهذا انقلاب ، لان المهية التى لاعلاقة بينها وبين مفهوم الموجود ومفهوم المعدوم وغيرهما ، صارت مصداقاً لمفهوم الموجود خاصة .

ان قلت: هو يقول ان المهمة يجعل الجاعل تصير هكذا، قلت: الكلام في الجعل انه، اذا لم يكن للوجود فرد خارجي ولا ذهني، فلا قيام خارجي، ولا قيام عقلي له بها. فكيف تجعل نفس المهمة، ونفسها هي التي لا موجودة ولا معدومة؟ فكيف تتحد مع مفهوم الموجود او يصدق عليها؟ وهل يمكن تصيير العدم وجوداً؟ فذاك مثل هذا. وبالجملة، هو يفني الوجود والموجود في المهمة، وانه لظلم عظيم. (سبزواری ۸۹-۹۰)

### بل مع مفهوم الموجود ۱۳/۱۵۲

وهو عند السيد مفهوم بدیهی بسیط يعبر عنه بالفارسية بـ «هست»، اذ لا يعتبر الوجود، سواء كان حقيقياً أم انتزاعياً، في مفهوم الوجود، ولا يشترط قيام المبدء بالشئ حقيقةً أو مجازاً في كونه موضوعاً للحكم عليه بأنه موجود. بل يقول: موجودة كل شئ اتحاداً مع مفهوم المشتق، لا غير.

قال المصنف في حاشية الأسفار: «قول السيد هو نظير قول المصنف باتحاد مفهوم الانسان، مثلاً، مع الوجود الخاصّ الحقيقي، اذ ليس له بنفسه ما يحاذيه. فالسيد عكس الأمر اذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه. ومعنى الاتحاد مع المفهوم كون الشئ بذاته، بلاحيثية تقييدية مطلقاً خارجية وذهنية، منتزعاً منه لذلك المفهوم». (هیدجی ۱۹۲)

### التقابل ۱/۱۵۳

قال الحكماء إن الاثنين، إن كانا متشاركين في تمام المهمة، فهما متماثلان. وإلا فتخالفان والمتخالفان إما متقابلان أو غير متقابلين. والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة. (هیدجی ۱۹۲)

### قد كان من غيرية ۲/۱۵۳

يعني التقابل من أقسام الغيرية، وهي مقسم له، كما أشار اليه في غرر الحمل، بقوله: والغيرية التي هي مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه. (آملی ۳۴۳)

### المجتمعين في الوجود ۵/۱۵۳

أي، في عالم الكون. فهما، وإن كانا مسلوبي الاجتماع في المحل الواحد بعينه، لكن

لها الاجتماع فى عالم الواقع . ولا يضر فى تقابلها . (سبزوارى ٩٠)

لان التقابل نوع من الغيرية ٧/١٥٣-٨

اى ، المخالفة بحسب المهية ، والمثلان موافقا للمهية . (سبزوارى ٩٠)

والهوهوية عليه أغلب ٩/١٥٣

وذلك لكون الاتحاد فى تمام المهية ، والتغاير فى المنضمات اليها من الأجانب والغرائب

فجهة الاتحاد ذاتى ، أى نفس الذات ، وجهة التغاير خارج عن الذات . (آملى ٣٤٤)

اجتماع متغايرين ١٠/١٥٣

أى المتغايران فى تمام المهية ، وهما المتخالفان . (آملى ٣٤٤)

واما احدهما وجودى والآخر عدمى ١٢/١٥٣

واما كونها عدميين ، فلا يكون ، اذ لا ميز فى الاعدام . واما مثل العدم وعدم العدم

والعمى والتلاعى ، فيرجع الى الثانى . (سبزوارى ٩٠)

والآخر عدمى ١٢/١٥٣

اى لذلك الوجودى . (هيدجى ١٩٧)

الى آخر ما قالوا ١٢/١٥٣

قال فى الأسفار فى وجه الحصر . « ان المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر ،

أولاً . والأول ، إن اعتبر نسبته الى قابل لما أضيف اليه العدم ، فعدم وملكة . وإن لم يعتبر

فيه تلك النسبة ، فسلب وإيجاب .

والثانى ، إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس الى الآخر ، فهما متضايغان ؛ أولاً ، فهما

متضادان .» . (آملى ٣٤٤)

كأحمر وأقتم ١٦/١٥٣

وبعضهم سموا مثل ذلك بالتعاند . فيزيد عندهم خامس فى أقسام التقابل . (هيدجى

فی الوقت ۱/۱۵۴

أى وقت اتصافه بالأمر العدمى . فإن الكوسج هو قابل اللحية وقت كونه فاقداً لها .  
فالصبي لا يقال له كوسج . (هيدجى ۱۹۸)

علا ۳/۱۵۴

أى على الجنس من السافل الى العالى فالأعلى ، يعنى قريباً كان أم بعيداً .  
(هيدجى ۱۹۸)

فى غير الوقت ۴/۱۵۴

أى غير وقت قابلية الموضوع للملكة ، فإن المرودة عدم اللحية عنم ليس قابلاً لها  
فى ذلك الوقت . (هيدجى ۱۹۸)

وان قبول خصّ بالشخص ۵/۱۵۴

فالعدم والملكة المشهورى أخصّ من العدم والملكة الحقيقى ، لاختصاص المشهورى  
بما كان القبول بالشخص ، لا بالنوع أو الجنس ، وبالوقت ، لا فى غير الوقت .  
فالأمرد والمتحى والأكمه والبصير ليسا متقابلين بالعدم والملكة المشهورى ، وإن كانا  
كذلك بالعدم والملكة الحقيقى . (آملی ۳۴۴)

يعنى ان المنطقيين ۹/۱۵۴

اعلم ان دأب القدماء وديدنهم ان جعلوا ابواب المنطق تسعة . واطلقوا عليها الفنون ،  
كما يقولون : قرر فى فن البرهان كذا ، وفى فن الجدل كذا ؛ والصناعة ، كما يقولون : الصناعات  
الخمس . وربما اطلقوا عليها الكتب ، كما يقولون كتاب ايساغوجى ، وكتاب البرهان .  
وهذا مثل ما يقال فى الفقه : كتاب الصلوة ، وكتاب الزكوة ، ونحوهما . ولكل منها اسم  
يونانى ، بقى بعد النقل الى العربية .

الاول ايساغوجى ، ضبطه فرفورىوس ، يبين فيه الكليات الخمس .

الثانى قاطيغورىاس ، وهو المقولات العشر .

الثالث باربرميناس ، وهو القضايا .

الرابع انولوطيقا، وهو القياس ، فيبين فيه كيفية تركيب القضايا ، لتصير قياسا ، كما ان في باريرميناس يبين كيفية تركيب المعانى المفردة بالايجاب والسلب ، لتصير قضية . والمعانى المفردة ماهى المستنبطة من قاطيغورياس .

الخامس اوفوذوطيقى ، وهو البرهان ، يعرف به شرائط القياس ومقدماته التى بها تصير برهانا منتجا لليقين . والبرهان هو طريق موثوق به ، موصل الى الحق ، سيما نمط اللثم منه .

السادس طونيقيابين فيه شرائط القياس ومقدماته التى بها يحسن مخاطبة الجمهور ، ومن يقصر فهمه عن البرهان .

السابع رنطوريقى ، وهو الخطابة المفيدة للظنون الحسنة . والى هذه الثلاثة اشير فى الكتاب الالهى بقوله تعالى : ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن .

الثامن سوفسطيقى ، وهو المغالطات .

التاسع قوانينطيقى ، يبين فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخيل . والمنطق بعضه فرض ، وهو البرهان ، لانه لتكميل الذات . وبعضه نفل ، وهو ما سواه من اقسام القياس ، لانه للخطاب مع الغير . (سبزواري ٩٠-٩١)

صدوراً ٢/١٥٦

كالفاعل والعناية ، لأن الشئ يفتقر اليهما فى الوجود . (هيدجى ١٩٨)

أو قواماً ٢/١٥٦

كالمادة والصورة . (هيدجى ١٩٨)

الضمير عائد الى الموصول ٣/١٥٦

هذا اعتذار عن الإتيان بالضمير المذكور ، مع أن «العلة» مؤنث . (آملى ٣٤٥)

ما استقل ٤/١٥٦

أى تام .

اعلم أن لفظ «العلّة» يستعمل بالاشتراك الصناعی فی معنیین . أحدهما ما یجب من وجوده وجود الشئ ومن عدمه عدمه .

وثانیها ما یتوقف علیه وجود الشئ . والمعنی الثانی: إما تامّة ، وهی جمیع ما یحتاج الیه الشئ ... وإما ناقصة ، وهی بعض ذلك .

والناقصة: إما یتوقف علیه الشئ عدماً ، فهو المانع ؛ أو وجوداً وعدماً ، فهو المعدّ ؛ أو وجوداً فقط ، فهو : إما داخل فی قوام ماهیة المعلول ، أو خارج .

والداخل: إما به المعلول بالقوة ، فهو المادة ، أو به المعلول بالفعل ، فهو الصورة .  
والخارج: إما به المعلول ، فهو الفاعل ، أو له المعلول ، فهی الغایة ؛ أو لاهذا ولا ذاك ، فهو الشرط . (هیدجی ۱۹۸)

أشرنا الیهما ۴/۱۵۶

أی الى الداخل والخارج . (هیدجی ۱۹۹)

فالعنصری الصوری ۵/۱۵۶

ای ، المفتقر الیه المادّی والصّوری . (سبزواری ۹۱)

وللوجود ۶/۱۵۶

كما یطلق علیهما علل الوجود . ثمّ انّ الجنس والفصل یرجعان الى المادّة والصّورة .  
واما الشرط والمعدّ ورفع المانع ، فهی من متمّمات تأثیر الفاعل ، أو مصمّمات قبول المادّة .  
فلا یزید العلل علی ما ذکر . (سبزواری ۹۱)

إشارة الى المفتقر الیه الخارجی ، لأنّ الفاعل والغایة یفتقر الیهما الشئ فی الوجود .

(هیدجی ۱۹۹)

التامی ۶/۱۵۶

باسقاط العاطف ، أی السبب الغائی المسمّی بالسبب التامی ، لأنه تمام الشئ وکماله .

فما لم یجلس السلطان علی سریره ، لم یكمل وجوده ولم یمّ . (هیدجی ۱۹۹)

### الفاعل بالطبع ۱۲/۱۵۶

وهو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار، ويكون فعله ملائماً لطبعه .

(هيدجى ۱۹۹)

### والأول ۱۳/۱۵۶

أى الذى يكون له علم بفعله. (آملی ۳۴۵)

امّا ان لا يكون فعله بارادته ۱۳/۱۵۶

بعد ان يكون من شأنه الارادة؛ ويقرن بالكرهه. ونسبة الفاعل بالجبر الى الفاعل بالقصد، كنسبة الفاعل بالقسر الى الفاعل بالطبع. فذاك فى ذوى الشعور، وهذا فى عديمات

الشعور. (سبزوارى ۹۱)

### الفاعل بالجبر ۱۳/۱۵۶

وهو الذى يصدر عنه فعله بلا اختيار، بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل

أو علمه. (هيدجى ۱۹۹)

### مع فعله بل عينه ۱۴/۱۵۶

كما فى انشاء النفس الصور المتخيّلة، والمعينة باعتبار العنوان، والعينية باعتبار المصداق. ففى الحق تعالى، عند الاشراق، صفحات الالعيان و صحائف نفس الامر، مثل صفحات الازهان بالنسبة الى النفس الناطقة. فما من موجود، ألا وهو علم الحق، لانّ علمه حضورى اشراقى، كما اذا قوى مدر كاتك الذاتية بالنوم او السكر او المرض او الغيبة او نحوها، لا تخرج عن كونها علوماً، ملذّة كانت او مولة. (سبزوارى ۹۱)

يعنى المعية بحسب المفهوم، والعينية بحسب المصداق، بمعنى أن مفهوم علمه مع مفهوم فعله مساوقان يصدقان على شىء واحد .

فيكون علمه التفصيلي بفعله عين فعله، وعلمه بذاته علم اجمالى بفعله.

والحاصل أن فى الفاعل بالرضا علمان بفعله: أحدهما اجمالى، لا غير، وهو علمه بذاته،

لأن ذاته علة لفعله، والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول. والآخر علم تفصيلي بفعله، وهو نفس فعله.

والأول عين العلم، والثاني عين المعلوم.

وكيف كان، فليس في الفاعل بالرضا علم وعالم ومعلوم. بل في العلم الإجمالي، عالم ومعلوم والعلم عين العالم. وفي التفصيلي أيضاً عالم ومعلوم والعلم عين المعلوم. (آملی ۳۴۵-۳۴۶)

ويكون علمه بذاته ۱۴/۱۵۶

لان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول، ولو لم يكن علم سابق بالفعل، ولو بهذا النحو الاجمالي، كانت الفاعلية على سبيل الايجاب. (سبزواری ۹۱)

بل يكون علمه بفعله ۱۵/۱۵۶

اي، تفصيلياً، بمجرد انطواء العلم بالفعل في العلم بذات الفاعل. (سبزواری ۹۱-۹۲)  
أي علمه التفصيلي بفعله سابق على فعله. (آملی ۳۴۶)

فهو الفاعل بالقصد ۱۶/۱۵۶

مثل الكاتب، اذ له العلم بالكتابة قبلها تفصيلاً، لكنه ليس فعلياً، بل يكون منشاء لها بمقارنة التصديق بالفائدة المترتبة عليها. ولو كان منشاء لها بمجرد بلا داع، كان مثلاً للفاعل بالعناية، كما في الصور المرتسمة الالهية، عند المشائين. (سبزواری ۹۲)  
هو الذي تكون إرادته واختياره زائدة على ذاته، سابقة على فعله، متعلقة بغرضه منه. والذي يكون إرادته واختياره نفس ذاته هو الفاعل بالرضا إن كان علمه بفعله حال فعله.

وأما اذا كان علمه بفعله قبل فعله: فإن كان العلم زائداً على ذاته وعلى علمه بذاته، فهو الفاعل بالعناية. وإن كان عين ذاته وعين علمه بذاته، فهو الذي يسمونه بالفاعل بالتجلى. (هيدجی ۱۹۹-۲۰۰)

فعلياً منشأ للمعلول ۱۶/۱۵۶

لأن العلم ينقسم الى قسمين، فعلي وانفعالي.  
والفعل منه ما يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج؛ والإنفعالي بعكس ذلك، سواء



كانت السببية تامة أم لا. (هيدجى ٢٠٠)

بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته ١٧/١٥٦ - ١٨

كما فى الحق تعالى، فانه، لما كان بسيط الحقيقة جامعاً لكل وجود وفعليّة، بحيث لا يشذّ عن حيطه وجوده وجود، وسعة فعليّته فعليّة، «وعنت الوجوه للحى القيوم»، «لم يعزب عن علمه مثقال ذرّة». فكما ان الصور العلميّة ما به الانكشاف لذوات الصور، كذلك وجوده الشامل - اذ هو كل الوجود، وكله الوجود - ما به الانكشاف لكل الوجودات، لان شيئية الشئ بتامه، لا ينقصه. فذاته كانه مجلى الكل بما هى وجود ونور وفعليّة. ويعلم ذاته على وجه يستازم علمه بما عدا ذاته. فعلم فعله قبل فعله تفصيلاً. فعلم الفاعل الاقدس بذاته، منطوفيه علمه بفعله. وهذا العلم حضورى وفعلى واحدى، فى عين كونه كلّ العلوم، كما انّ فعله واحد، فى كونه كل الافعال، وهو كلمة «كن»، «وما امرنا الا واحدة». (سبزوارى ٩٢)

وذلك هو العلم الاجمالى ١٨/١٥٦

المراد بالاجمال بساطة ذلك الوجود. وبالتفصيل شاملة كل وجود، واشتماله على جميع الاعدان الثابتة، باعتبار استلزام الاسماء الحسنى الالهية اياها، لزوماً غير متأخر فى الوجود كلزوم مفاهيم الاسماء لذات المسمى. وائى تفصيل اشدّ من هذا! والنور، كلّما كان اقهر كان التميز ابين. وكيف لا يتميز الافعال، والمهيّات محفوظة بانفسها فى النشأة العلميّة، والوجود سنخ واحد، والسندخية معتبرة فى العلّية؟ والقول بالبينونة باطل. والوجود الالهى مع كونه جامعاً لكل الاسماء الحسنى، وحاوياً لكل المهيّات، لاهميّة له، اذ المهيّة انما هى مهيّة، اذا وجدت بوجودها الخاص بها، وحملت حملاً شائعاً، لا ان تحمل على نفسها، حملاً اولياً ذاتياً. واعتبر بوجود المهيّات فى عقلك البسيط. ولو كان لعقلك مهيّة، فليست هذه وهى هناك علومه تعالى بالممكنات. ولهذا لا يلزم قدم الاشياء. انما القديم علمه. (سبزوارى

٩٢-٩٣)

## الفاعل بالتجلی ۱۸/۱۹-۱۹

هوالتدی يكون علمه التفصیلی بفعله قبل فعله، ولا یقترن فعله بالداعی، ولا يكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته، بل يكون عين ذاته. ولا فرق من هذه الجهة بينه وبين الفاعل بالرضا، إلا أن العلم السابق على الفعل في الفاعل بالرضا التدی هو عين الفاعل، اجمالاً، لا غير، وفي الفاعل بالتجلی يكون تفصیلياً، بمعنى أنه اجمالاً في عين الكشف التفصیلی.

ولما ينشأ ذلك من كون الفاعل بسيط الحقيقة، وان بسيط الحقيقة كل الأشياء. فكما أن وجوده تعالى وتقدس، مع وحدته، كل الوجودات، بحيث لا يشذ عن سعة وجوده وجود، فكذلك من علمه بذاته الذي يكون عين ذاته، لا أمراً زائداً على ذاته، يعلم كل الأشياء، حيث لا يكون شيء خارجاً عنه. وإذا كان ذاته الذي كل الأشياء حاضراً لدى ذاته، ومعلوماً لذاته، فكل الأشياء معلوم لذاته بنفس علمه بذاته التدی هو عين ذاته، لا يعلم آخر. وهذا معنى كون علمه السابق على الفعل اجمالياً في عين الكشف التفصیلی. (آملی ۳۴۶)

## ويقال له ۱۹/۱۵۶

أى للفاعل بالتجلی الفاعل بالعناية بالمعنى الأعم... وهو التدی يتبع فعله علمه، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه، من غير قصد زائد على العلم أو داعٍ خارج عن ذات الفاعل. (هیدجی ۲۰۰)

## بها العلم زكن ۱/۱۵۷

المعنى: وإن علم أن وجود الأفعال هو العلم بها. (هیدجی ۲۰۰)

## ما وُجد ۲/۱۵۷

«ما» نافبة. أى إن لم يكن الفعل عين العلم، كما كان في القسم السابق على هذا.

(هیدجی ۲۰۰)

عناية قمن ٩-٨/١٥٧

منصوب بنزع الخافض . أى بعناية قن ، بان يسمّى بالفاعل بالعناية .

(هيدجى ٢٠٠)

التفصيلى الفعلى ٩/١٥٧

صفتان للعلم . (هيدجى ٢٠٠)

انطواء العقول ١٢/١٥٧

المراد بالعقول التفصيلية المعقولات المفصّلة . وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة للتفاصيل

والمراد بالانطواء فيه كينونتها فيه بنحو اللَّف والوحدة والبساطة.

وتسمية الملكة البسيطة بالعقل البسيط وكل معقول بالعقل التفصيلى ، إنما هو فى

كتاب النفس حتى أن النفس تسمّى عقلاً من باب تسمية المحلّ باسم الحال . ووجه

تسمية المفارق القدسى بالعقل ان عقله لذاته نفس وجود ذاته ، لا لأجل حضور صورة

أخرى . (هيدجى ٢٠٠-٢٠١)

فى العقول التفصيلية والعقل البسيط احتمالات :

الأول : ان يكون المراد بالعقل التفصيلية المعقولات المفصّلة التى تسمى النفس فى

مرتبتها قلباً ؛ وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة لتلك الصور المفصلة ، التى تسمى النفس فى

مرتبتها روحاً . وانطواء المعقولات المفصلة فى العقل البسيط والملكة الخلاقة هو موجوديتها

بوجود العقل البسيط ، وكون وجوده وجودها ، كوجود الحروف بوجود واحد جمعى ، هو

وجود المعاد فى رأس القلم .

الثانى : ان يكون المراد بالعقول التفصيلية النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل ، وبالعقل

البسيط العقل الفعّال .

الثالث : أن يكون المراد بالعقول التفصيلية العقول المفارقة ، وبالعقل البسيط

العقل الأول .

وانطواء النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل فى العقل الفعال ، والعقول المفارقة فى

العقل الأول كانطواء الصور المفصلة في العقل البسيط والملكة الخلاقة. (آملی ۳۴۷)

بل العلم بالذات ۱۴/۱۵۷

أى في الفاعل بالرضا. (هیدجی ۲۰۱)

فعين الفعل ۱۵-۱۴/۱۵۷

باعتبار ؛ ومعه باعتبار آخر. (هیدجی ۲۰۱)

ارادة طبع ۱۷/۱۵۷

باسقاط العاطف. (هیدجی ۲۰۱)

فالفاعل تسخيراً يرى ۱۸-۱۷/۱۵۷

الفاعل بالقصد او بالطبع او غيرهما، اذا لوحظ في نفسه، فهو مسمّى باسمه، واذا لوحظ من حيث هو مستول قاهر مسخر، فهو فاعل بالتسخير. فليس له مصداق على حدة.

(سبزواری ۹۳)

عوارضا ۹/۱۵۸

صفة لصور. أى الأول قياساً الى تلك الصور العارضة العلمية فاعل بالرضا، لأن العلم بهذا الفعل عين الفعل، كما هو بالقياس الى الموجودات الخارجية، مجردة كانت ام مادية، كالمثل النورية والطابع الكلية والجزئية، فاعل بالعناية، لأن علمه بها زائد على ذاته. (هیدجی ۲۰۱)

حاصل المعنى أن الحق تعالى عند المشائين فاعل بالرضا، بالنسبة الى الصور العلمية المرتسمة في الصقع الربوبي؛ وفاعل بالعناية، بالنسبة الى ساير الموجودات التي معلومات بتلك الصور العلمية.

فلاك علمه تعالى بذوات الصور عندهم بارتسام صورها في الصقع الربوبي بلا داع زائد. فيكون علمه السابق تفصيلاً زائداً على ذات العالم بلا داع. وهذا هو ملاك الفاعلية بالعناية بالمعنى الأخص.

وبالنسبة الى نفس الصور، لا يكون علمه بها بصور أخرى، بل يكون الصور علماً

ومعلومًا، وعلمه السابق بها يكون علماً اجمالياً. وهو علمه بذاته الذى هو عين ذاته. فتكون فاعليته تعالى بالنسبة الى الصور فاعلية بالرضا. (آملى ٣٤٧-٣٤٨)

اذ الكل عنده هذه ١٢/١٥٨-١٢

أى هذه الموجودات الخارجية، اذ هو لا يقول بالصور المرتسمة. فالصور العينية عنده عين الصور العلمية. (هيدجى ٢٠١)

او لكل منها ومن الصور ١٢/١٥٨

أى لكل من الموجودات الخارجية والصور العلمية القائمة بذواتها. وأما الصور المرتسمة فى الذات، فهم ليسوا قائلين بها. وهى طريقة المشاء، كما أن تلك المثل النورية مناط علمه تعالى بالأشياء عند افلاطون. (هيدجى ٢٠١)

يعنى: يجعل مضاف اليه لفظة «كل» الموجودات الخارجية والصور العلمية القائمة بذاتها التى هى ملاك علم الحق بالأشياء قبل وجوداتها الخاصة. وهى المسماة بالمثل النورية. ولكن لا يطلق عليها «العوارض»، لأنها ليست مرتسمة، بل جواهر مجردة قائمة بذاتها. واطلاق «العوارض»، لو أريد من المضاف اليه الكل من الصور العوارض والموجودات الخارجية، إما بالمشكلة، مثل «قال اطبخوا لى جبة وقيصاً»، وإما من جهة تسميتها باسم ما يتزع منها. وهو العلم بالمعنى المصدرى ومفهوم العلم، اذ هو من الأعراض. فيكون من قبيل تسمية المصداق باسم مفهومه. (آملى ٣٤٨)

اعنى المثل النورية ١٢/١٥٨

كما أوّل المعلم الثانى المثل النورية الى الصور المرتسمة الالهية. (سبزوارى ٩٣)

متعلق بالظرفين ١٤/١٥٨

وهما قوله «عندهم» وقوله «عند الاشراف». (هيدجى ٢٠١)

بداع ١٥/١٥٨

كايصال النفع الى الغير على رايه. (سبزوارى ٩٣)

هو عنده فاعل بالقصد ۱۶/۱۵۸-۱۷

وأما عند الأشعرى ، فهو تعالى أيضاً فاعل بالقصد، لكن بالمعنى الأخصّ، وهو القصد بلا دواع، فانهم قائلون بالارادة الحرافية.

وعند طائفة من الدهرية والطباعية، فاعليته سبحانه بالطبع. (هيدجى ۲۰۱)

إما مبنى للفاعل او للمفعول ۳/۱۵۹

كلمة «فطر» فى النظم إما مبنى للفاعل أو للمفعول. فعلى الأول، تكون كلمة «النفس» فاعله و«القوى» مفعوله. فيتحقق التنازع بينه وبين كلمة «يستعمل»؛ اذ هو يقتضى أن تكون كلمة «النفس» فاعله ولفظ «القوى» مفعوله.

وعلى الثانى، . . . فلإما يكون «النفس» نائب فاعله، أو يكون نائب فاعله كلمة «القوى». فعلى الأول، يقع التنازع بينه وبين «يستعمل» فى كلمة «النفس»، باقتضائه أن يكون نائب فاعله واقتضاء «يستعمل» أن يكون فاعلاً له. وعلى الثانى. يقع التنازع بينه وبين «يستعمل» باقتضائه أن يكون «القوى» نائب فاعله واقتضاء «يستعمل» أن يكون مفعوله.

ومنه يظهر أن تنازعه مع «يستعمل» ليس منحصراً بأحد الوجهين. وهو كون «فطر» مبنياً للفاعل، بل يقع بينهما التنازع، ولو كان «فطر» مجهولاً.

وكيف كان، مجهولية «فطر» مع كون «النفس» نائب فاعله بعيد فى الغاية، لفساد المعنى، اذ المقصود فاعلية النفس للقوى، وهو لا يناسب ذكر مخلوقيته، كما لا يخفى. (آملی ۳۴۹)

يستعمل النفس القوى ۴/۱۵۹

حاصل معنى البيت أن نفس الآدمية فاعليتها، بالقياس الى تصوراتها وتوهماتھا، بالرضا أو بالتجلى. وكذا بالقياس الى قواھا الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستعملة لإياھا المستخدمة لها، كوهما وخيالها، فان النفس تستخدم المتفكرة فى تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنزع الطباع من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات. (هيدجى ۲۰۲)

هذا ٤/١٥٩

أى لفظ «النفس». (هيدجى ٢٠٢)

على أحد الوجهين ٤/١٥٩

وهو كون «فطر» مبنياً للفاعل، لأن كلا من الفعلين المذكورين يقتضيه مفعولاً. أقول إنه على كلا الوجهين من باب التنازع، اذ «فطر» مبنياً للمفعول يقتضى كون «القوى» نائب فاعل، و«تستعمل» يقتضيه مفعولاً. فلا وجه للتخصيص، إلا ان يجعل النفس نائب الفاعل، وهو بعيد. (هيدجى ٢٠٢)

تنشى الصور ٥/١٥٩

باسقاط العاطف على قوله «تستعمل». (هيدجى ٢٠٢)

بالنسبة الى القوى ٦/١٥٩

حاصل البرهان على كون علم النفس بالقوى حضورياً، أى بحضور القوى بنفسها لدى النفس، لاحصولياً، أى ليس بحصول صورتها لدى النفس: أنه، لو كان علم النفس بها حصولياً، فلما (١) يكون بحصول صورها فى النفس فى مرتبة القوة العاقلة، و(٢) إما يكون بحصول صورالقوى فى القوى نفسها، و(٣) إما يكون بحصول صورها فى آلات أخرى. ولا رابع. والثلاثة كلها باطلة.

واذا كان التالى بشعبها الثلاثة باطلاً، يكون المقدم مثله. فعلم النفس بها لا يكون حصولياً. فيكون حضورياً. وهو المطلوب. (آملى ٣٥٠)

فكانت كلية ٨/١٥٩

فالنفس أدركت كلياتها، والحال أن جزئياتها هى المدركة المستعملة. (هيدجى ٢٠٢) لأن القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات، لأن ادراكها يتوقف على الآلة. فيكون مدرك النفس منها كلياتها، مع أن جزئياتها مدركة، لأن النفس تستعملها جزئية، لا كلية. وهى بما هى جزئية فعلتها النفس وآلات أفعالها، لا بما هى كلية، فكليات القوى ليست آلات لأفاعيلها. وإنما النفس تفعل بواسطة هذه القوة وتلك من القوى الشخصية الجزئية. (آملى ٣٥٠-٣٥١)

## فى ذواتها ۸/۱۵۹

بأن كان علم النفس بالقوى وادراكها إياها بارتسام صور القوى فى القوى .

(هيدجى ۲۰۲)

## فانتقاش صورها فيها ۸/۱۵۹

انتقاش صور القوى فى القوى نفسها استعمال لها، حيث استعملت النفس تلك القوى فى ادراكها ذواتها، وجعلتها آلات للملاحظة نفسها، كما تستعملها وتستخدمها فى ادراك غيرها . وفى استعمال النفس اياها فى انتقاش صورها فيها، لابد من العلم بذلك الاستعمال والعلم بالآلات التى تستعملها، وهى مابه الاستعمال . فيحتاج فى علم النفس بها، الذى هو بارتسام صورها فى ذواتها، الى العلم بذواتها . فننقل الكلام الى العلم الثانى . والمفروض أنه أيضاً حصول بارتسام صور القوى فى نفس القوى الذى هو استعمال من النفس لتلك القوى فى ارتسام صورها فيها، المحتاج الى العلم بها . فيحتاج الى علم ثالث، وهكذا . وهو باطل للزوم التسلسل فى سلسلة العلوم . (آملی ۳۵۱)

## لابد من العلم به ۹/۱۵۹

لأن استعمال الآلات، كالحواس الظاهرة والباطنة ، فعل اختياري . ليس فعلاً

طبيعياً . فيتوقف لاحالة على العلم بتلك الآلات واستعمالها . (هيدجى ۲۰۲)

## وايضاً كيف تكون عالمة بذواتها وهى جسمانية ۹/۱۵۹-۱۰

وايضاً يلزم اجتماع المثليين . وايضاً صورها غيرها ، والنفس تستعملها باعيانها ، فلتدركها باعيانها حضورياً . والحاصل ان علم النفس بالقوى المستعملة، امّا حضوري واما حصولي . والحصولي اما بحصول صورها للنفس فى مقام العاقلة، واما بانطباع صورها فى القوى . وانطباع صورها فى القوى، اما بانطباع صورة كلّ فى ذاتها، او فى غيرها، كانطباع صور القوى الظاهرة فى القوى المدركة الباطنة . والحضورى، اما بحضور وجودها بمصدق واحد بسيط، لاعلى مراتب النفس، بنحو الرق والجمع، واما بحضور وجوداتها فى مراتبها له، بنحو الفتق والفرق . والحضورى بقسميه صحيح، والباقي باطل . (سبزوارى ۹۳)



يعنى اذا كان إدراك النفس قواها بحصول صور القوى فى القوى لزم إدراكها لذواتها. وليس لتلك القوى إدراك ذاتها ، لكونها جسمية ، والتجسم من موانع الإدراك. (هيلجى ٢٠٢-٢٠٣)

فى آلات أخر ١٠/١٥٩

بأن كانت صور القوى حاصلة فى آلات أخر غيرها فى إدراك النفس إياها . (هيلجى ٢٠٣)

مع أنه ينقل الكلام ١١-١٠/١٥٩

على تقدير آلات أخر، تكون هى أيضاً معلومة للنفس بالعلم الحصى حسب الفرض. فننقل الكلام إليها. ويعود الكلام ، فلما يدور أو يتسلسل. (آملى ٣٥١)

لجميع شؤونها ١٢/١٥٩

قوله « لجميع شؤونها » ناظر الى صورها ، لأن الصور العلمية المنشأة فيها من شؤونها ، لأنها معلوما. ومعلوم الشئ من شؤونه. (آملى ٣٥٢)

فتعلم من ذاتها جميعها ١٣/١٥٩

كيف لا ، ووجود ذات النفس لف وجوداتها ، واصل محفوظ فيها ؟ وهذا كما ان علم العقل البسيط بذاته علم بجميع المعقولات المنطوية فيه بنحو اتم ، وان لم يكن بنحو الاخطار الخيالى ، او المفاهيم العقلية المتعاقبة ، سيما فيمن كان عقلاً محضاً ، مقهور القوى الجزئية. فان نقي حضورها المتوهم ، انما هى نقي الحضور للخيال والعقل التفصيلي . وبالجمله نقي خاص ، لاعام. (سبزوارى ٩٣)

وعلى علمها بها بعين وجوداتها ١٤-١٣/١٥٩

يعنى : وجوداتها الفعلية عين علم النفس بها فى مقام علمها الفعلى . وعلم النفس بذاتها عين علمها بتلك الوجودات الفعلية فى مقام علمها الذاتى . ويكون علمها الذاتى سابقاً على الوجودات المتكثرة وعلى العلم الفعلى بها الذى هو عين تلك الوجودات. فالنفس ، فى نفس علمها بذاتها الذى هو عين ذاتها ، تعلم جميع تلك الوجودات المتكثرة من الصور

والقوى، لأنها ، فى وحدتها ، كل تلك الصور وتلك القوى . فىكون علمها بذاتها عين علمها بتلك الصور والقوى ، لكن علماً إجمالياً فى عين الكشف التفصيلى . وهذا معنى فاعليتها لتلك الصور والقوى بالتجلى . (آملی ۳۵۲)

وان لم يكن لها العلم بذلك العلم ۱۵/۱۵۹

ألا عند الكمال ، وبعد الاستكمال . بل تعلم حينئذ القوى الخارجيّة . فان القوى المشتتة فى الآفاق والصياصى ، كعكوس للقوى المتراكمة فى هذه الصيصية التى هى ام القرى . ومن هنا ورد فى الائمة (ع) : « انفسكم فى النفوس وارواحكم فى الارواح » . (سبزواری ۹۳-۹۴)

بذلك العلم ۱۵/۱۵۹

الحاصل من ذات النفس بجميع قواها بوجود واحد بسيط . (هيدجی ۲۰۳)

عناية ۱۶/۱۵۹

منسوب بنزع الخافض . أى فعل السقوط بالعناية .

حاصل البيت ان فاعلية النفس بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية ، كالسقوط من جذع النخلة والجدار المرتفع ، الحاصل منها من تخيل السقوط . (هيدجی ۲۰۳)

بالقصد ۱۷/۱۵۹

يعنى فاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة منها الداعية لها الى تحصيل أغراضها واستكمالها بها بالقصد ، كالمشى والكتابة وغيرهما ، إلا أنه مضطر فى قصده واختياره ، لأن اختياره حادث فيه بعدما لم يكن . ولكل حادث محدث . فىكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة . . . ومن هنا يقال : الإنسان مضطر فى صورة مختار ، والحق مختار فى صورة مضطر لأجل أن اختياره وجوبى بعد التعلق . (هيدجی ۲۰۳)

الكاف هنا ۱۸/۱۵۹

أى إسمية تمثيلية ، لاحرفية تشبيهية . (هيدجی ۲۰۴)

یعنی: تكون بمعنى المثل، فيصير المشى مثلاً لفاعلية النفس بالقصد. وليست الكاف للتشبيه حتى يصير فاعليته بالقصد شبيهاً بالمشى. (آملی ۳۵۳)

بالطبع ۱۹/۱۵۹

یعنی فاعليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وسائر ما أشبهها، بالطبع. وفاعليتها الحرارة الحمائية والمرض والهزال والسمن المفرط وسائر العلل والاستقام، بالقسر. (هيدجی ۲۰۴)

كالصحة فعل ۱۹/۱۵۹

تذكير فعل لر جوع الضمير الى الكاف الاسمية، وازدياد فعل في المواضع، لأنّ المثال للفعل للفاعل. (سبزواری ۹۴)

كما ان الحركة الصعودية ۲/۱۶۰

الحركة القسرية كالحركة الطبيعية كلتاهما فعل النفس في مرتبة الطبع، وهي مقامها النازل. إلا أن القسرية من الطبيعة المقسورة، والطبيعية من الطبيعة المخلاة ونفسها عن القسر وليست القسرية من القاسر. وذلك لأنه بعد اذ رمى القاسر حجراً ونحوه الى العلوّ، ثم مات بلامهلة، يتحرك الحجر الى العلوّ بعد موته آنأ ما من الزمان. ولو كانت حركته من القاسر، لكان اللازم انتهائها عند موته. وإلا، يلزم بقاء المعلول بعد زوال علته. فمن هذا يستكشف أن حركته من طبيعته، لكن لا مطلقاً، بل مقسورة. (آملی ۳۵۳)

مع علوّها لمادنت ۴/۱۶۰

فكما نقول: تعقلت، نقول: احسست، وحركت، وتحركت. وتنسب الكل الى نفسها. ولولا الاتحاد بين النفس والقوى<sup>۱</sup>، لما تأملت بسوء مزاج، او تفرق اتصال يحدث في البدن الماحسّيّا، بل كانت كمن يحب احداً، والمحجوب يتألم بتفرق اتصال، والمحبة يغمّ بذلك. فالنفس لها وحدة جمعية، هي ظلّ الوحدة الحقيقية. مثنوی :

«كيف مدّ الظلّ» نقش اولياست      کو دلیل نور خورشید خداست

(سبزواری ۹۴)

## متعلمة بأسماء الحق ۱۶۰/۴-۵

تعلم النفس بأسمائه تعالى التنزيهية والتشبيهية كناية عن جامعيتها للأضداد. كما أنه تعالى جامع لها، فإنه تعالى قريب في عين بعده، وبعيد في عين قربيه، باطن في ظهوره، وظاهر في بطونه، عال في دنوه، دان في علوه، وإنه تعالى خارج عن الحدّين: حد التنزيه والتعطيل وحد التشبيه... والمراد بخروجه عن الحدّين، هونفي التعطيل والتشبيه عنه تعالى.

فالنفس أيضاً عالية في دنوّها، دانية في علوّها، قريبة في بعدها، بعيدة في قربها، خارجة عن الحدّين: حد التنزيه وحد التشبيه، جامعة لها، عالمة بذاتها، لا يعلم زائد على ذاتها بل عالمة بما سواها كذلك، لأن علمها بما سواها اشراق منها على ما سواها، واشراقها لا يخلو منها حيث إن اشراق الشيء هونفس الشيء بوجه، قادرة بنفس ذاتها، وحية بنفس ذاتها. وبالجمله لها وحدة جمعية ظلية، ظل وحدة الحقّة الحقيقية الأصلية. (آملی ۳۵۳-۳۵۴)

## فهي عالية في دنوها ۱۶۰/۶

إقتباس من كلام زين الموحّدين علي بن الحسين عليها الصلوة والسلام، حيث قال في دعائه يوم العرفة: «وانت الله لا اله إلا انت الداني في علوه والعالي في دنوه» الى آخر كلامه الشريف. (هيدجی ۲۰۴)

## بامرها كل القوى ۱۶۰/۷-۸

فالنفس تقول: ايّتها المدركة، تدرك بقوتي. وايّتها المحركة، تحرك بحولي، ولا حول ولا قوة لكما، ولغير كما الآلي. (سبزواری ۹۴)

إشارة الى أن القوى مسخرات لأمر النفس. (هيدجی ۲۰۴)

## بل انما حرك مادة موجودة ۱۶۰/۱۳

وجود الصورة المفاضة، انما هو من الله تعالى. وهذا احد معاني الامر بين الامرين فان فاعل الوجود، في اي شيء كان، هو الله تعالى. وفاعل حركته من حال الى حال هو الفاعل الامكاني. وما اشير اليه في الكتاب، هو هذا، اي: لستم المعطين لوجود المنى والمزروع وغيرها، لانكم لستم مبادئ الحركة الاينية للمنى والبذور النباتية وغيرها. (سبزواری ۹۴)

اشير اليه ١٤/١٦٠

أى الى أن الفاعل بالحقيقة مبدء الوجود. ومفيده كما فى عرف الالهيين، لاما لا يفيد غير التحريك. فما يطلق عليه «الفاعل» فى الطبيعيات ليست علة بالذات، بل مثل هذه العلة تكون معدة. (هيدجى ٢٠٥)

أى اشير الى أن الفاعل هو معطى الوجود، لا معطى التحرك فى الآيات المباركة، حيث يسلب الفاعلية فى الموارد المذكورة فيها، مع أن الفاعل بمعنى معطى التحرك فيها موجود. فتدل الآيات على انحصار الفاعل بالفاعل الالهى، أعنى معطى الوجود، اذ لا مؤثر فى الوجود غيره. (آملى ٣٥٤)

فى البحث عن الغاية ١/١٦١

هذا ايضاً من افضل مباحث الحكمة، سيما ان حققت انّ الوصولات الى الغايات بنحو التحوّلات، وانّها طوليات. (سبزوارى ٩٤)

وكلّ شئ فى فعله ٢/١٦١

فالعمل مقدّمة وخير توصلى. والغاية، من حيث هى غاية، ذات المقدمة وخير وكمال اصالى، وهى صورة الصورة بالحقيقة. (سبزوارى ٩٤)

للطباع وهى عديمة الشعور ٣/١٦١

استدلوا لإثبات الغاية فى أفعال الطباع بالمشاهدة. فلما نشاهد فى الأمور الطبيعية من قواها وطبائعها تحريكات وتأثيرات متأدية الى أمور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذى الغاية، بحيث يحكم العقل حكماً جزمياً بأن تلك التحريكات إنما كانت لأجل الأمور المتأدية اليها. ولانعنى بالغاية إلا ما لأجله تحرك الشئ\*. وذلك التأدى ظاهر لمن تأمل فى هذه الأمور حق التأمل. (آملى ٣٥٥)

والشعور عين ذاتها مهيّئة او وجوداً ٤/١٦١

هذا التقسيم باعتبار اختلاف الحكم فى الحق تعالى، والمفارقات العقلية، فانّ صفات الله تعالى عين ذاته بقول مطلق. وفى العقول عين وجودها، لا عين مهيّتها، كما انّ اصل

الوجود زائد علی مهیّتها، بخلاف الحق المطلق، اذ لامهية له. واطلاق الشعور من باب التغليب. (سبزواری ۹۴-۹۵)

ماکان الشعور عین ذاته مهية، هو الحق تعالى، لأن مهیّته تعالى عین وجوده، وأنه ليس له مهية سوى الوجود. فصفاته العليا عین المهية التي هي عین وجوده، وإن لا يطلق عليه «الشعور» و «الشاعر»، لاختصاص الشعور بما يكون بالآلة. ويكون اطلاق «الشعور» من باب التغليب.

وما كان عین وجوده هو المفارقات العقلية من المبادئ العالية التي دون مبدء المبادئ، جل جلاله، فإن الصفات العليا عین وجوداتها، لا ماهياتها. وهذا، على قول من يقول بأن لها ماهيات، ظاهر. واما عند من يقول بالنفس وما فوقها انيات صرفة، فكذلك أيضاً، لما عرفت منا مراراً، بأن المقصود من هذا الكلام ليس نفي الماهيات عن المفارقات حقيقة. وإنما الغرض بيان غلبة أحكام الوجود فيها، واندكاث آثار ماهياتها في حكم وجوداتها وغلبة نورها. (آملی ۳۵۵-۳۵۶)

#### اذ مقتضى الحكمة الالهية ٥/١٦١

كل من الحكمة والعناية تطلق على معنيين.

فأول معني الحكمة هو الحكمة العلمية، أعني العلم بما يترتب على الشيء. وثانيها الإحكام والإتقان. فالمعنى الأول... من شعب العلم، والثاني من شعب القدرة. وأول معني العناية هو العلم الفعلي بالنظام الأحسن... والمعنى الثاني من العناية هو الإتقان والإحكام، أعني، المعنى الثاني من معني الحكمة.

فالحكمة والعناية تصيران مترادفين في معناهما الاول والثاني. أي انهما مترادفين اذا أطلقا معاً بالمعنى الأول، أو أطلقا معاً بالمعنى الثاني. وانهما متغايران، لو أريد من كل معنى غير ما يراد من الآخر.

فالحكمة والعناية في النظم يمكن أن تكونا مترادفين، ويمكن أن تكونا متغايرين. لكن لما كان تغايرهما حسن، لأن التأسيس أولى من التأكيد، فإن أريد من الحكمة معناها الأول،

ينبغى أن يراد من العناية معناها الثانى. وإن أريد من الحكمة معناها الثانى، ينبغى أن يراد من العناية معناها الأول. (آملى ٣٥٦)

### العلم الفعلى بالنظام الأحسن ٦/١٦١-٧

المراد بالعلم الفعلى هو ما يكون منشاء لتحقيق المعلوم بالعرض، كعلم البناء بصورة البناء، الذى منه يتحقق البناء الخارجى، فالعلم الفعلى فى مقابل العلم الانفعالى الذى يكون المعلوم بالعرض منشاء لتحقيقه، عكس العلم الفعلى. (آملى ٣٥٦)

### فالعناية هنا بالمعنى الاول ١٠/١٦١

اى، لو اريد من الحكمة المعنى الثانى. وأما لو اريد منها الحكمة العلمية، كانت العناية بالمعنى الثانى، لأنّ الجمع اولى'. (سبزوارى ٩٥)

### ايصال كل ممكن لغاية ١٠/١٦١

أى الى غايته المطلوبة له وكمال الالاتق بحاله، لا الكمال المطلق. (هيدجى ٢٠٥)

### وذانك منافيان ١٠/١٦١

اى، القسر الدائم والاكثرى لغلبة ممنوعية الممكن حينئذ عن الوصول الى الكمال المتروك منه. (سبزوارى ٩٥)

### الغاية علة فاعل ١١/١٦١

إشارة الى أن كل واحد من الفاعل والغاية علة للآخر من جهة. فالفاعل علة لوجود ماهية الغاية فى العين، لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها؛ والغاية لكون الفاعل فاعلاً.

ولذلك، اذا قيل لك: «لم شربت الدواء؟» فتقول: «لأصح». واذا قيل: «لم صححت؟» فتقول: «لأنى شربت الدواء» فشرب الدواء سبب فاعلى للصحة، والصحة سبب غائى لشرب الدواء. (هيدجى ٢٠٥-٢٠٦)

### بمهيته ١١/١٦١

اى بمهيته الموجودة فى العلم من حيث ذلك الوجود. (سبزوارى ٩٥)

موخّرة عنه عينا ۱۲/۱۶۱

كما يقال: «اول الفكر آخر العمل». ولهذا، فالترقيّات والمعارض دوريّة، والطالب المطلوب لها وحدة ما. (سبزوارى ۹۵)

عن امر العبث ۳/۱۶۲

ذكره على سبيل التمثيل او التغليب، كما يطلق في العرف ايضاً. واما العبث في العرف الخاص، فيطلق على ما يكون المبدء البعيد فيه هو التخيل فقط، وتطابق فيه غاية الشوقيّة وغاية العاملة، كما ياتي. (سبزوارى ۹۵)

تنحلّ بفواعل ومبادئ ۶/۱۶۲

قال صدر المتألهين: «اعلم أن كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة . فالمبدء القريب هو القوة المتحركة، أى المباشرة لها، وهى فى الحيوان تكون فى عضلة العضو . والتذى قبله هو الارادة المسماة بالاجماع. والتذى قبل ذلك الاجماع هو الشوق . والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل .

واذا ارتسمت فى الخيال أو العقل صورة ماموافقة، حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة. بل نفس التصور يفعل الشوق. والأمر فى صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال». (هيدجى ۲۰۷-۲۰۸)

قريب واقرب وبعيد ۶/۱۶۲

وابعد، فالاقرب كالقوة العاملة، والقريب كالاجماع المسمّى بالارادة، والبعيد كالشوق المنبعث عن القوة الشوقية، والابعد كالتخيل او الفكر التعقلى. (سبزوارى ۹۵)

شوقية غيبي ۸/۱۶۲

جعل غاية لمحركة شوقية. (هيدجى ۲۰۸)

لتلقى فيه صديقاً ۱۱/۱۶۲

ففى الأول، يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المشوقة . وفى الثانى، لا يكون كذلك . بل يكون المشوق حاصلًا بعد ما انتهت اليه الحركة . وربما يكون نفس



الحركة غاية المتحرك، كما يتحرك زيد من مسكنه الى بيت الرياضة للرياضة. (هيدجى ٢٠٨)

وحينئذ فغاية ١٢/١٦٢

أى اذا لم تتحد، فغاية العاملة حاصلة دائماً، يعنى أن الغاية التى ينتهى اليه الحركة غاية للقوة العاملة دائماً، وليس لها غاية غير هذه، كالطبائع. وأما القوة الشوقية، فليس يجب دائماً ان يكون ذلك الامر غاية لها، ولا يجب أيضاً أن لا يكون. (هيدجى ٢٠٨)

لقوة فى العضلة ١٢/١٦٢

هى العاملة المباشرة للتحرىك. (هيدجى ٢٠٨)

مثل غاية الطبائع دوماً حاصلة ١٢/١٦٢

لأن غاية الطبائع أيضاً هى ما اليه الحركة دائماً. (آملى ٣٦٠)

فتلك القوة كانتها ١٢/١٦٢-١٣

المراد انه فى مقام تكثير الواحد يؤخذ القوة وحدها وبشرط لا، فيكون حكمها حكم الطبيعة، فى ان غايتها ما اليه الحركة، وهى دائماً حاصلة. والطبيعة فى المواضع الاخرى، اذا لوحظ مسخريتها للنفس الكلية، فهى كانتها قوة عاملة حيوانية. (سبزوارى ٩٥)

كانها طبيعة جمادية ١٣/١٦٢

قال المصنف فى حاشية الأسفار: «إن الحركة العاملة، اذا لوحظت نفسها فقط بشرط لا، أى غير مخلوطة بالشوقية والمدركة، كانت كالطبائع. فإن شئت سمّ القوة العضلية طبيعة؛ وإن شئت، سمّ الطبيعة التى فى البسائط محرّكة عاملة». (هيدجى ٢٠٨)

يعنى أن القوة المنبثة فى العضلات، اذا لوحظت نفسها وبشرط لا، أى غير مخلوطة بالشوقية والمدركة، تكون كالطبائع فى أن غايتها ما اليه الحركة. (آملى ٣٦٠)

الباطل ١٨/١٦٢

مفعول ثان لقوله «عدّ» بمعنى ظنّ، مبنى للمفعول. ويجوز أن يكون أمراً، و«شوقية»

مفعولاً أولاً. (هيدجى ٢٠٨-٢٠٩)

## ذو الغایتین ۴/۱۶۳

«فهو العبث» خبر لقوله «ذو الغایتین» .

تقدير البيت : إن كان التخيل وحده مبدءً بعيداً، أى لذی الغایتین، فهو العبث ...  
والحاصل أن معنى «العَبْثُ» فی الاصطلاح أن لا يكون هناك مبدء فاعلى فکرى،  
فلا غاية فكرية، ويكون ما انتهت اليه الحركة التي هي غاية دائماً للعاملة، غاية للتخيل والشوقية  
كالحركة المنبعثة عن الشوق التخيلي الى موضع يكون نفس الغاية المشوقة. (هيدجی ۲۰۹)

## كان له تخيّل وحيداً ۷-۶/۱۶۳

هذا قدر مشترك بين الاربعة. والوحيدية هنا غير ما يأتى . فانّ المراد بها هنا ان  
لا يكون التخيل مع الفكر في المبدئية، وان كان مع الطبع او المزاج او الخلق، ممّا به امتيازها.  
(سبزواری ۹۵-۹۶)

## فهو العبث ۸/۱۶۳

أى، مسمّى به في الاصطلاح، لانه عبث بمعنى انه لا غاية له، اذ ظهر خلافه.  
وقس عليه غيره. (سبزواری ۹۶)

## يفترق عنها ۱۱/۱۶۳

أى عن أخواتها، اذ غاياتها غير ما اليه الحركة. (هيدجی ۲۰۹)

## فالتخيّل اما وحدة المبدء ۱۲/۱۶۳

أى ، بلا شركة من طبع او غيره، ولا من فكر. (سبزواری ۹۶)

## المجازف ۱۴/۱۶۳

كلعب الطفل ومن في حكمه. (هيدجی ۲۰۹)

## القصد الضروري ۱۶/۱۶۳

أو الطبيعي. (هيدجی ۲۰۹)

## كل المبادئ الثلاثة ۲۰/۱۶۳

وهي التخيل والشوق والعاملة. (هيدجی ۲۱۰)

### کل المبادی فی الجمع تکتسی غایتها ۲۱-۲۰/۱۶۳

فاذا كانت لافعال هذه المبادی الجزئية غايات، فما حدسك بافعال مبدء المبادی؟ وهو غاية الغايات لفعله المطلوب، لاشئ سواه، كما ياتی فی مبحث الارادة. فتباً لمعرفة من يقول: لا غاية مطلقاً ذاتية او غيرية لفعله، ومن يننی الذاتية ويثبت الغيرية. وهذا ايضاً باطل، للزوم الاستكمال. (سبزواری ۹۶)

حيث ما ثبت ۱/۱۶۴

«ما» نافية. (هيدجی ۲۱۰)

انما يسمي لعباً ولهواً ۳/۱۶۴

ای فی العرف. ووجه اطلاق اهل العرف هذا على فعله، شانية النوع وصلوحيه للافعال المتقنة، لا هذا الشخص، من حيث هو. فيضع النوع مكان الشخص، وليس يعدل. نعم، يستحسن فی مقام الخطابة والموعظة الحسنة. واما فی مقام البرهان، فكما قيل:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد بنسبت باشد این را هم بدان

(سبزواری ۹۶)

وأما بالنسبة الى المبادی الموجودة ۴/۱۶۴

وقد عرفت أن لعب الطفل يسمي بالفعل المجازف، وهو ما يكون التخيل بدون الفكر هو المبدء الأبعد، بلا انضمام أمر آخر اليه من طبع أو مزاج أو عادة ونحوها.

(آملی ۳۶۰-۳۶۱)

واللذة هي الخير ۹/۱۶۴

أى اللذة، بحسب القوة الحيوانية، خير حقيقي بالنسبة الى الحس والحيوان والتخيل. وهي خير مظهر بالقياس الى الانسان. (هيدجی ۲۱۰)

بطلان الاتفاق ۱۳/۱۶۴

الاتفاق الذى اتفق الحكماء المتألهين على بطلانه، هو أن يوجد الشئ بلافاعل مرجح

لوجوده. (هيدجی ۲۱۰)

## الاتفاق ۱۳/۱۶۴

إن الاتفاق هو المصادفة وحصول الشيء من حيث لا يحتسب. وكل ما يندروقه لكثرة الشرائط المعتبرة في سببه، يقال انه اتفاق. وكذا ما لا يعلم سبب وجوده. ويطلق على الغايات العرضية أموراً اتفاقية. وأيضاً، اذا كان الكائن غير مطمع ولا متوقع، وليس دائماً أو كثيراً، يقال للسبب المؤدى اليه إنه اتفاق. (هيدجی ۲۱۰)

الاتفاق قد يطلق على ما كان له سبب طبيعي أو إرادى بالعرض، ليس دائماً الايجاب ولا كثيراً. فإن تأدية الأسباب الى المسببات، إن كانت دائمية أو اكثرية، سميت أسباباً ذاتية. وإن كانت نادرة، سميت اتفاقية. والاتفاق بهذا المعنى أمر معقول واقع... وقد يطلق على ما لا فاعل له، أو على ما لا غاية له، أو على ما لا فاعل ولا غاية له معاً. وبهذا المعنى باطل غير واقع، لوجود الفاعل والغاية لكل ممكن، اذ الإمكان مناط الحاجة، والغاية علة فاعلية الفاعل. (آملی ۳۶۱)

## وليس في الوجود الاتفاقی ۱۳/۱۶۴

ردّ على القائل بالاتفاق، فيزعم بسوء ظنه ان المطر، مثلاً، لضرورة المادّة كائن، اذا الشمس بخرت من البحار، والاراضى الرطبة، فاذا ارتفع البارد ووصل الى الزمهرير، برد، وصار ماء، ونزل ضرورة. فاتفق ان يتحقق مصالح شتّى، من غير قصد. ولم يعلم هذا الجاهل انه لا يقع شيء في العالم، ولو كان احقر ما يتصور بدون علم الله وارادته وقدرته المحيطة. وقد مرّ ان كلّ القوى والمبادئ، مجالى مشيته وقدرته. فهب ان الشمس تبخر. فن الذى يسخرها، ويدير ويسيرها؟ والنفس المتعلقة بها التى تجرّها الى الجنوب والشمال، وتفعّل الفصول الاربعة، من امر من هو؟ وتجلّى من عليه، وبنور من يستضي؟ اي آفتاب آينه دار جمال تو. سبحانك لك الحمد ولك الملك. (سبزواری ۹۶)

## الشيء الاتفاقی ۱۳/۱۶۴

بأن يوجد بلاسبب موجب لوجوده أو بلا غاية أو بدونها. (هيدجی ۲۱۱)

## بها وجوده وجب ١٦٤/١٤-١٥

والواجب لا يقال فيه انه اتفق. فلا يقال انه صادفت القوة النارية الحطب اليابس فاتفق ان احرقته .

والتفصيل ان الامور الممكنة منها دائم الوجود ، ومنها اكثرى الوجود ، ومنها اقلى الوجود ، ومنها متساوى الوقوع واللاوقوع . اما الاولان ، فلا اتفاق فيهما قطعاً . فلا يمكن ان يقال : اتفق ان صارت الاربعة زوج ، وصار الثقل هابطاً . واما اقلى الوجود الذى يقول الجاهل انه اتفاق ، كالاصبع الزائد ، فالقوة الفاعلة ، متى صادفت المادة الفاضلة عن المصروفة ، في تكون كف الجنين واصابعه الخمس ، وصادف استعداداً تاماً ، فعلته بلا تعطيل للحق عمن له الحق . فوجب ان يتخلق بهذه الشروط ، ودام بهذا الوضع . واذا حصل الوجوب والدوام فى الاقل ، فما ظنك بالمتساوى ؟ والجاهل يقيس الطبيعة الجزئية الى الكلى ، وينظر الى العرض ، لا الى الطول . فهو فى ضنك المحول عن شمول امطار بحاب العلم والوغول . (سبزواري ٩٦-٩٧)

## وايضاً يقوله ١٦٤/١٦

لا وقع هنا لكلمة «ايضاً» ، والمناسب موقعها لفظة «لنما» . أى الجاهل القائل بالاتفاق ، لنما يقوله بالقياس الى نوع ما يؤدى ، لا مطلقاً . حاصله أن نسبة العثر فى المثال المذكور الى نوع الحفر وطبيعته ، بالإمكان ؛ والى الحفر الشخصى ، بالوجوب . فلا يصح أن يقول إن العثر بالقياس اليه اتفاق ، أى بلا سبب موجب لوجوده . والشئ ما لم يجب ولم يوجد لم يوجد . (هيدجى ٢١٢)

توضيح ذلك أن السبب للشئ قد يكون مستقلاً فى السببية بذاته ، غير محتاج الى أمر خارج عن ذاته . ولا محالة ، يكون تأديته الى المسبب دائماً . وقد يكون محتاجاً الى شرائط وأحوال خارجة عن ذاته ، ولكن يكون حصول الشرائط والأحوال معه دائماً . فيكون تأديته الى المسبب أيضاً دائماً .

وقد يكون محتاجاً اليهما ، ولكن يكون حصولهما معه فى حال دون حال . فلا يخلو إما

یکون الحصول أكثر من اللاحصول، أو یکون مساوياً معه، أو یکون أقلّ منه .  
فهذه أقسام خمسة. فالنسب في الثلاثة الأولى منها، أعني ما كان السبب مستقلاً بذاته، وما كان محتاجاً الى شرائط وأحوال دائمة الحصول معه، أو أكثرى الحصول معه ، يقال إنه سبب ذاتي ومسببه غاية ذاتية له .

وفي الأخيرين، أعني السبب المحتاج الى الشرائط والأحوال المتساوي الحصول معه، أو الأقلّي الحصول، لا يخلو إما أن ينسب المسبب الى مجموع ذلك السبب والأحوال الحاصلة معه على التساوي أو الأقلية ؛ أو ينسب الى نفس السبب وحده .  
فعلى الأول، أعني ما اذا نسب الى المجموع، يقال أيضاً إنه سبب ذاتي ومسببه غاية ذاتية له .

وعلى الثاني، يقال إنه سبب اتفاق ولمسببه غاية اتفاقية .

فالحفر، بالقياس الى العثور على الكنز، لو اعتبر مع كونه صادراً عن العارف يكون الكنز في موضع ينتهي اليه الحفر، ومع عدم مانع مع الوصول اليه، كان سبباً ذاتياً للعثور، والعثور غاية ذاتية له .

ولو اعتبر مجرداً عما ذكرنا، كان سبباً اتفاقياً، والعثور غاية اتفاقياً . (آملی ۳۶۳)

#### فالاتفاق كالامكان ۱۹/۱۶۴

أى كما أن مصحح الإمكان للماهية هو اعتبار ذاتها مع قطع النظر عن الوجود ، فإن سبب ضرورتى الوجود والعدم في حال الوجود عن الماهية أو تساوى الوجود والعدم لها فيها لا يصحّ، لأنها في حال الوجود محفوفة بالضرورتين، فيكنى فيه سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل ؛ كذلك الاتفاق ، مصحّحه اعتباره بالنظر الى ذات السبب المؤدى وطبيعته، مع عدم ملاحظة الوجود معه، فأنّه، حال وجوده ، واجب الوجود، والوجوب ينافی الاتفاق . (هیدجی ۲۱۳)

#### موتاً طبيعياً ۲۱/۱۶۴

إشارة الى جواب ما قيل أيضاً إن الاخترام والفساد والتشويهاً والزوائد ليست

مقصودة للطبيعة . فلا يجب أن يكون كل ما يحدث غاية لفعل . (هيدجى ٢١٣)  
أى اذا قيس الموت الاختراى الى النظام الكلى الجملى ، يكون طبيعياً ، لا اخترامياً .  
(آملى ٣٦٣)

فغايتة ٢٢/١٦٤

الضمير يرجع الى من يرد عليه الموت الاختراى . (آملى ٣٦٤)

هى هذا ٢٢/١٦٤

أى غايته هذا الاخترام بالنسبة الى نظام الكل والأسباب المؤدية الى الوجوب . فهو  
واصل الى الغاية بهذا النظر . فهى المطلوبة من هذا المتحرك ، لا غيرها . (هيدجى ٢١٣)

مطلوب كل شئ ٢٣/١٦٤

أى غايته المطلوبة منه .

مثلاً ، المطلوب من شاة جلدها ، ومن أخرى لحمها ، ومن أخرى لبنها ووبرها .  
فلكل واحدة غاية لا تطلب إلا منها ، ولا تحصل إلا فى وقتها .

وكذا أقسام الأشجار وأصنافها . المطلوب من بعضها أن يتخذ عصى أو قوساً أو  
نصاب قدوم ، ومن أخرى أن يكون خشبة سقف ، او يعمل منه باب أو سرير . فلكل منها  
باعتبار الغايات المذكورة أمد ينتهى اليه وأجل يقطع فيه ، لا يستأخره ساعة ولا يستقدمه .  
ولاً ، لبطلت المصلحة الملحوظة فى وجوده .

فالغرض المطلوب من الموت الاختراى لم يطلب من الموت الطبيعى بالقياس الى

النظام الأحسن . (هيدجى ٢١٤)

الانسان الكامل ١/١٦٥

هذا اشارة الى ما فى الحديث القدسى : « يابن آدم ، خلقت الأشياء لك ، وخلقتك

لنفسى » ...

والحاصل أن الانسان الكامل غاية الإيجاد وغايته وجود الواجب تعالى . (آملى

٣٦٤ - ٣٦٥)

### فانما قصد الغاية الثانية لا الاولى ٣/١٦٥

لوصولها الى ارباب انواعها واستكمالها بمظهرية اسم من اسماء الله الحسنى، وحشرها الى الله تعالى حشرا تبعياً، فالاولى متحققة لها.

آتش افروز بخارى نخرد بستان را (سبزواری ٩٧)

المقصودة للعقول الجزئية المترتبة من الشئ\* بالنظر الى شأنية نوعه، كترقب الانسان من طفله أن يعيش ويصير رجلاً كاملاً في العلم والصنعة. (هيدجی ٢١٥)

### لا الاولى ٣/١٦٥

التي بالقياس الى كلية النظام. (هيدجی ٢١٥)

والمراد بالاولى والثانية، إما بحسب العبارة، حيث إن الغاية بالقياس الى النظام الكلية مذكورة اولاً، وإما بمعنى الغاية الأولية في الغاية الاولى، وغاية الغايات في الغاية الثانية. فالمراد بالثانية حيثئذ ما ليس بالغاية الاولى، وإن كانت غاية الغايات. (آملی ٣٦٥)

### وهذا الترقب ٣/١٦٥

أى، ترقب الغاية الثانية من كل شئ\*، بالنظر الى شأنية نوع الانسان، لاشخصه. وايضاً بالنظر الى قابلية الهيولى الثانية الجسمية الجنسية، لالشخصية، والترقب من مادة الشئ\* ترقب منه، اذ ليست اجنبية منه، بل ذاتية له. والاجسام محكوم عليها بالاحكام عند الانام، والفيض لا ينقطع فكل ذرة ذرة. (سبزواری ٩٧)

كلمة «ايضاً» في هذا المقام مثلها في قوله المتقدم «وايضاً» يقوله بالنظر الى نوع ما. يعنى: هذا الترقب ليس بالنسبة الى الشخص، فان كلاً ميسر لما خلق له، بل بالنظر الى النوع والى المواد. فإن ترقب الغاية الثانية من كل شئ\* بالنظر الى شأنية نوع الانسان وكونه في أول خلقته في مرتبة العقل الهيولاني مستعد لقبول كل صورة ترد عليه، لبالنسبة الى شخصه. وهذا ظاهر.

وأما بالنظر الى المواد، فلأن المادة متحدة مع الصورة وجوداً، بناء على كون التركيب بينها اتحادياً، لا انضمامياً، وحكم أحد المتحدین حكم الآخر. فالترقب في المادة يسرى الى



الصورة . فاذا كانت المادة الثانية ، وهى الجسمية الجنسية ، مما يترقب منها الوصول الى الغاية الثانية ، ينتظر من الصورة المتحدة معها ذلك أيضاً .

خصّص حكم الترقب بالهيولى الثانية ، لأن الهيولى الأولى التى هى هيولى الهيوليات ، ليس شأنها إلا القوة . فهى لا يترقب منها إلا كونها قوة . وإنما أخرج الجسمية الشخصية عن حكم هذا الترقب ، لأن هذا الحكم ثابت للجسمية الجنسية . وأما الشخص ، فكل ميسّر لما خلق له . (آملى ٣٦٥-٣٦٦)

#### لاتحادها بالصّور ٤/١٦٥

لأنها كانها اجزائه ، لأنّ النبات ظلّ نباتيّته ، والسّباع والبهاائم اظلال غضبه وشهوته والشیطان ظلّ نكراه ومكيدته . وهكذا قال الشيخ فى خطبة رسالته : « الحمد لله الذى خلق الانسان وخلق من فضالة طينته سائر الاكوان <sup>(١)</sup> » . (سبزواری ٩٧)

#### كلمته التامة ٦-٥/١٦٥

الكلمة التامة هى التى ليست لها حالة منتظرة ، كالعقول والنفوس . (آملى ٣٦٦)

#### باب الأبواب ٦/١٦٥

العالم ، كلّها وجزئيتها ، كتب إلهية . والإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب ، لأنه نسخة العالم الكبير المشتمل على الملك والملكوت وأسرار قدرة الله والجبروت . فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلى مسمّى بأمر الكتاب ، ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والاثبات . وهو المراد بباب الأبواب ، اذ الإتيان الى جناب الرحمن ، عند أهل التصوف والعرفان ، لا يكون إلا فى صورة الانسان . فوصول الإنسان الكامل الى غاية الغايات وصول كل الأشياء اليها . (هيدجى ٢١٥-٢١٦)

#### دریت ان كل ممكن لابد ٦/١٦٥

أى ، كلّ جسم من الممكنات ، لما دریت من قابليّته للمسير الى بابه ، لامرّة بل مراراً . (سبزواری ٩٧-٩٨)

(١) در حاشیة شرح منظومة چاپ ناصرى وجود ندارد .

## العکوف علی بابه ۷/۱۶۵

اذ الغایة الأخيرة للممکنات هی البلوغ الی جنباه تعالی . (هیدجی ۲۱۶)

## مما به ۳/۱۶۶

یعنی مما به فعلیته شئیته ، علی القول الحق من أن شئیة الشئ بصورته ، لایمادته .  
فالسریر سریر بهیثته ، لایخشبته ، والخیوان خیوان بنفسه ، لایجسده . (هیدجی ۲۱۶)

## علة صورية للكل ۳/۱۶۶

یعنی : مابه شئیة الشئ بالفعل ، اذا قیس الی الكل ، أى الی المركب منه ومما یكون  
الشئ به بالقوة ، یسمى علة صورية . واذا قیس الی الجزء الآخر الذی محل له وهو حال  
فیه ، یقال له الصورة .

فالعلة الصورية والصورة متحدتان ذاتاً ، ومتغایرتان مفهوماً واعتباراً .

وكذا الحال فی العلة المادية والمادة . فما به الشئ یكون بالقوة ، اذا قیس الی الكل ،  
یسمى بالعلة المادية ، واذا قیس الی الجزء الصوری ، یسمى بالمادة . (آملی ۳۶۶)

## هكذا فی المادة ۶/۱۶۶

فهی بالاعتبار الأول تسمى علة مادية ، وبالاعتبار الثاني علة قابلة ومحلا للصورة .  
(هیدجی ۲۱۶)

## الصورة الجسمیة والصورة النوعیة ۷/۱۶۶

الفرق بینهما إنما هو الفرق بین الجنس والنوع . فالجسمیة معنی جنسی بالنسبة الی  
النوعیة ، والنوعیة فصل محصل لها . (آملی ۳۶۷)

## والشكل والهیئة ۷/۱۶۶

یعنی بالشكل الشكل علی اصطلاح الحكماء ، وهو هیئة حاصلة من احاطة حد أو  
حدود ، هی من مقوله کیف ، لا علی اصطلاح المهندسین ، وهو مقدار ما احاط به حد  
أو حدود ، الذی هو من مقولة الكم .

فلما كان الشكل باصطلاح الأول قسماً من الهیئة المطلقة ، قال : « والهیئة مطلقاً » .

فيكون الفرق بين الشكل وبين الهيئة بالإطلاق والتقييد. (آملى ٣٦٧)

حتى تكون الجواهر المفارقة صورا ١٠/١٦٦

بل اطلق على الواجب صورة الصور ، لانه الفعلية الصرفة ومجمع الفعليات ، كما اطلق عليه فاعل الفواعل ، وغاية الغايات ، ومبدء المبادئ . وفي الحديث: «ان الله خلق آدم على صورته» . وصلوح معقوليته وجوب معقوليته لنفسه ، لانه مجرد غاية التجرد . وكل مجرد عقل وعافل ومعقول. (سبزوارى ٩٨)

وكذا تطلق «الصورة» بهذا المعنى على الصور المنتزعة عن المواد بتجريد مجرد ونزع نازع اياها.

وبهذا المعنى أيضاً يقال للواجب تعالى إنه صورة الصور ، لأن فعلية الوجود فيه أقوى وأتم ، بل هو تعالى فعلية صرفة ومجمع الفعليات.

وهذا المعنى من الصورة هو المعنى الخامس مما ذكره المصنف ، وهو الصورة العلمية. (آملى ٣٦٧)

لكل هيئة وفعل ١١/١٦٦

هذا المعنى هو المعنى الرابع الذى ذكره المصنف. أعنى به الهيئة مطلقاً. (آملى ٣٦٧)

لما يقوم به المادة ١٢/١٦٦

فى التحقق ، وهو الصورة الجسميّة ، او فى التنوّع ، وهو الصورة النوعيّة. (سبزوارى ٩٨)

هذا المعنى هو المعنى الأول والثانى من المعانى الخمسة التى ذكرها المصنف . فإن تقوم المادة بها ، إن كان فى التحقق ، تكون الصورة المقومة لها جنسية ؛ وإن كان فى التنوع ، تكون الصورة صورة نوعية. (آملى ٣٦٧)

لما يكمل به المادة ١٣/١٦٦

هذا المعنى من الصورة لم يذكره المصنف فى طى المعانى الخمسة. (آملى ٣٦٧-٣٦٨)

### ما يتحرك اليها بالطبع ۱۳/۱۶۶-۱۴

هو الغاية. فيطلقون « الصورة » بهذا المعنى على الغاية ، اذ الغاية في كل موضع ، صورة كمالية للمغيبى. (آملی ۳۶۸)

### صورة خاصة لما يحدث في المواد ۱۴/۱۶۶

هذا المعنى هو المعنى الثالث من المعانى التى ذكرها المصنف ، أعنى الشكل. (آملی ۳۶۸)

### من الأشكال وغيرها ۱۴/۱۶۶-۱۵

أى غير الأشكال ، كالزاوية ، فانها هيئة تحصل من احاطة حدين بالسطح ، من حيث انتهائهما بنقطة الملتقى من غير ملاحظة محاطية الجانب بالحد الآخر ، كما فى المثلث ، أو الحدود الأخرى ، كما فى غير المثلث . وبهذا ، أى بعدم الملاحظة المذكورة ، تمتاز الزاوية عن الشكل . فإن الشكل هيئة تحصل من احاطة حد أو حدود على السطح . وهذا ، أعنى كون المحاط بالهيئة هو السطح ، وإنما هو فى الزاوية المسطحة . وأما فى الزاوية المجسمة ، فالمحاط بالهيئة فيها هو الجسم . وهكذا الكلام فى الشكل المسطح والشكل المجسم . (آملی ۳۶۸)

### ولجميع ذلك ۱۵/۱۶۶

الفرق بين الصورة بمعنى مجموع الجنس والفصل وبين الصورة بمعنى النوع ، بالإجمال والتفصيل. (آملی ۳۶۸)

### ويكون كلية الكل ۱۵/۱۶۶

لانتفاوت بينها وبين مامرّ انها تقال لكل هيئة ان الهيئة عرض. وكلية الكل لا يلزم ان يكون هيئة فى آحاد متفصلة ، اذ ليس المراد بها مفهومها ، بل ذات الكل الحقيقية. (سبزواری ۹۸)

### كلية الكل ۱۵/۱۶۶

هذا المعنى معنى سابع فى عبارة الشيخ . وإنما عبر عنه مع التغيير فى الأسلوب ، لأن اطلاق الصورة على الكل على سبيل التجوز ، تشبيهاً للإعتبار الذهنى فى الوحدة بالصورة الخارجية التى هى جهة الوحدة .

فالمراد من كون كلية الكل صورة في الأجزاء أن الأمور المتكثرة التي ليس لها جزء  
صورى حقيقى بكليتها وجمعيتها ، أنها صورة للأجزاء: (آملى ٣٦٨-٣٦٩)  
عنصره ومادته ٢/١٦٧

«العنصر» فى الأصل اسم للقابل من حيث يتركب منه ومن غيره الشئ\*. والمراد به  
هنا المادة مطلقاً .

و«المادة» تطلق تارة على المادة بالمعنى الأخص ، وهى المحلّ المفترق فى وجوده الى  
الحالّ فيه ؛ وأخرى على المحل مطلقاً ، سواء كان مفترقاً الى الحال ، أو مستغنياً عنه ،  
كال موضوع بالنسبة الى العرض ، وسواء كان حلول الحالّ فيه بنحو السريان أو التعلق  
كالنفس بالنسبة الى البدن . فالبدن وموضوع العرض والهيولى التى هى المادة بالمعنى الأخص ،  
كلها مادة بالمعنى الأعم . (آملى ٣٦٩)

وان كان مع انسلخات صورية ٨/١٦٧ - ٩

إلا أن وقوع تلك الانسلخات ليس على سبيل القصد من الطبيعة ، بل بالعرض.  
(آملى ٣٦٩)

لعروض الحركة له فى اين ١١/١٦٧

كما فى مثال الشمعة للصنم، فإنها اذا تشكلت بالصنم، تحركت فى الاين. (آملى ٣٦٩)

أو كمّ ١١/١٦٧

كما فى مثال الصبي للرجل، فإنّه، اذا صار رجلاً ، كان يتحرك فى الكم .

(آملى ٣٦٩)

أو غير ذلك ١١/١٦٧

كما فى مثال الشمعة أيضاً. فإنها، اذا تشكلت بالصنم، تحركت فى الوضع تبعاً لحركتها

فى الاين. (آملى ٣٦٩)

على اختلافها بالنوع ١٦/١٦٧

إشارة الى أن الأجسام العنصرية مشتركة فى المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصراً .

وأما الأجسام الفلكية ، فوادها مختلفة بالنوع ، لايقبل كل منها إلا الصورة الحاصلة لها .  
(هیدجی ۲۱۷)

#### کالمبدء الأول ۴/۱۶۸

عند من يقول إنه تعالى فاعل بالتجلى او بالرضا . وأما من يجعله فاعلاً بالقصد  
كالمعتزلى، فلا. (هیدجی ۲۱۷)

#### والأمثلة واضحة ۷/۱۶۸

كالوتر للفاعل القريب لتحريك الأعضاء ، والبعيد كالنفس وما قبلها ، والمتوسط  
كالقوة المحركة التي للوتر ، وقبلها الشوقية ، وقبلها التصديق أو ما في حكمه .  
والمادة القريبة كالجنين لصورة الانسان ، والبعيد كالنطفة لها .  
والصورة القريبة كالتربيع للمربع ، والبعيدة كذی الزاوية .  
والغاية القريبة كالصحة للدواء ، والبعيدة كالسعادة للدواء . (هیدجی ۲۱۸)

#### وقس عليه المادة ۸/۱۶۸

فالماذة الخاصة ، بجسم زيد لصورته ، والمادة العامة ، كالخشب للسرير والباب ،  
وغيرهما . (سبزواری ۹۸)

#### والصورة العامة كصورة الكرسي مطلقاً ۸/۱۶۸ - ۹

ان الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصة ، كصورة الكرسي مطلقاً التي هي جنس  
لصورة هذا الكرسي وذلك الكرسي ، الى غير ذلك . (آسلی ۳۷۰)

#### الفاعل الكلي ۱۱/۱۶۸

عبارة الأسفار هكذا : « فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية  
لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي ، وكل في مقابل نظيره .

والكلي هو أن لا يوازي الشئ بمثله ، مثل الطبيب لهذا العلاج أو الصانع للعلاج .

(هیدجی ۲۱۸-۲۱۹)

مایکون غیر مواز ۱۱/۱۶۸

فلو کانا موازین ، فهو الفاعل الجزئی . وان کان کالعلّة النوعیة للمعلول النوعی ،  
وکالعلّة الجنسیة للمعلول الجنسی ، فهذا اصطلاح خاص لهم<sup>(۱)</sup>. (سبزوارى ۹۸)

کالسود والبیاض ۱۹/۱۶۸

فإن ذات الخشب علة ذاتیة للکرسى، وشکل الکرسی علة صوریة ذاتیة له. والخشب  
مأخوذاً مع صفة البیاض، مادة عرضیة. والبیاض صورة عرضیة. (آملی ۳۷۱)

والأمثلة واضحة ۲۱/۱۶۸

الفاعل بالقوة کالنار بالقیاس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه .  
و[الفاعل] بالفعل کالنار بالقیاس الى ما اشتعلت فيه .  
والمادة بالقوة کالنفطة للجنین .

و[المادة] بالفعل کبدن الإنسان لصورتها .

والصورة بالقوة کصورة النفطة لبدن الجنین .

و[الصورة] بالفعل کصورة الإنسان لبدن الانسان .

والغایة بالقوة کلقاء الحبيب للمتحرک اليه حين يتحرک .

و[الغایة] بالفعل کهو بعد انتهاء الحركة. (آملی ۳۷۲-۳۷۳)

قد انتهى تأثير ذات مدة ۲/۱۶۹

یعنی : يجب أن يكون تأثير الأمر المقارن للمادة المعبر عنه بالمادى، وهو الجسم، متناهياً  
بحسب الزمان والعدد والشدة .

فالجسم لا يؤثر تأثيراً غير متناه زماناً أو عدداً أو شدة . (آملی ۳۷۲)

بوضع القرن ۵/۱۶۹

إعلم أنه يكفي في تحقق تأثير المجرد في شيء كون الأثر في ذاته ممكناً. فتنى تحقق  
الإمكان الذاتى، فاض الأثر عنه ، سواء كان الأثر في ذى وضع أم لا. وأما مؤثرية القوة

الجسمانية ، فلا يمكن في تحققها كون الأثر ممكناً فقط ، بل وأن يكون محلّ الأثر له نسبة وضعية من محلّ القوة الجسمانية . (هيدجى ۲۱۹-۲۲۰)

بل اذا حصل بينهما وضع خاص ۶/۱۶۹

وهذا الوضع وهذه المحاذاة في قبول الفيض واستيصال الرحمة الرحمانية ، وذلك عبادة تكوينية للكونيات ، بمنزلة القربات والعبادات التكليفية ، في استجلاب النور والرحمة الرحيمية ، والواردات القلبية . لكن القرب هنا ليس وضعياً ولا ترتيبياً ولا زمانياً ولا شرفياً ولا غيرها ، مما يتحقق بين متأصلين ، بل هو التعلق والتخلق والتحقق . (سبزواری ۹۸)

مع طول ذيله في الأولى ۸/۱۶۹

كما في الإشارات وشرحها ، النمط السادس منها . (هيدجى ۲۲۰)

كل قوة تنحل الى قوى ۹/۱۶۹

باعتبار تبدلها وتجدها في ذاتها ، اذ هي في كل آن غير ما كانت قبل . (هيدجى ۲۲۰)

يستلزم احتياجها اليها في الایجاد ۱۱/۱۶۹

لما ثبت وتحقق أن المفتقر في وجوده الى شئ مفتقر اليه في فعله . (هيدجى ۲۲۰)

والاحتياج الى المادة في الایجاد ليحصل ۱۲-۱۱/۱۶۹

يمكن منع ذلك بدعوى أن... الایجاد ، من حيث إنه إيجاد ، لا يحتاج الى المادة ، بل احتياجه الى المادة ، من حيث كونه متفرعاً على الوجود ، والوجود محتاج اليها . بل يمكن أن يقال إن وجود المادى أيضاً غير مفتقر الى الوضع ، لأنه مفتقر الى المادة . والمادة ملزومة للوضع . والافتقار الى الملزوم لا يستلزم الافتقار الى لازمه . وإلا ، يلزم أن يكون اللازم مفتقراً الى نفسه . وهو كما ترى . (آملی ۳۷۳)

والا لم تكن ۱۲/۱۶۹

اى إن لم يحصل بها في القوة وضع . (هيدجى ۲۲۰)



## فنفس تصور ١٤/١٦٩

لأن المادة وجودها وجود وضعى، وكذلك كلما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذى وضع ولو بالتبع. فتكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع، أعنى فاعلية ذات وضع ولو بالتبع. فما لاوضع لفاعل جسمانى بالقياس اليه، لم يفعل فيه. فالقوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير فى وجود المجردات ولا فى صفاتها، لأن القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا وضع ممتنع. (هيدجى ٢٢٠)

## وهذا واضح بعد تصور العلة ٤-٣/١٧٠

اذ تصور معنى العلة التامة، وأنها عبارة عما يجب من وجودها ووجود المعلول ومن عدمها عدمه، كاف فى الحكم بامتناع تخلفها عنه. (آملى ٣٧٣)

فلذا لم نشر الى دليله ٤/١٧٠

واستدلوا له بأنه، لو لم يجب وجود المعلول عند وجود علته التامة، للزم الخلف أو ترجح أحد المتساويين بلا مرجح، أو ترجح المرجوح.

وذلك لأن تخلفه عنها، إما يكون لتوقف على أمر منتظر، أو لا يكون كذلك.

فعلى الأول، يلزم خلاف الفرض حيث إن المفروض هو كون العلة تامة واجدة لجميع ما يعتبر فى العلية.

وعلى الثانى، فإما أن يوجد المعلول فى زمان ثان متأخر عن زمان وجود العلة، وإما أن لا يوجد أصلاً.

فان وجد المعلول فى زمان ثان، يلزم ترجح وجوده فى الزمان الثانى على وجوده فى الزمان الأول من غير مرجح، لأن الترجيح الناشئ من العلة مشترك بين الزمانين. بل ترجح المرجوح على الراجع، لأن وجوده فى الزمان الأول ترجح على عدمه فيه. فوقع عدمه فى الزمان الأول ترجح المرجوح على الراجع...

وإن لم يوجد أصلاً، يلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل. وهذا ترجح المرجوح. (آملى ٣٧٣)

## دون المعدّ ۴/۱۷۰

المراد بالمعدّ ليس ماهو المصطلح، بل بمعناه اللغوى . فيشمل العلة الناقصة المتخلف عنها المعلول، أيّتها كانت. (سبزواری ۹۸)

قوله في الحاشية: المراد بالمعدّ... بمعنى اللغوى، أى ما له مدخلية في وجود المعلول. إن لفظ «العلّة» تستعمل بالاشتراك الصناعى في معنيين: أحدهما مايجب من وجوده وجود الشئ ومن عدمه عدمه. وثانيهما مايتوقف عليه وجود الشئ. والمعنى الثانى ينقسم الى قسمين: تامة وناقصة.

والتامة هى التى لاعلّة خارجة عنها. والناقصة إما أن يتوقف عليه الشئ عدماً، فهو المانع؛ او وجوداً وعدماً، فهو المعدّ؛ او وجوداً فقط؛ فهو إما داخل في قوام ماهية المعلول او خارج.

والداخل إما به المعلول بالقوة، فهو العلّة المسادية؛ او به المعلول بالفعل، فهو العلّة الصورية.

والخارج إما يصدر عنه المعلول، فهو العلّة الفاعلية؛ او يصدر لأجله المعلول، فهو الغاية؛ أو لا هذا ولا ذلك، فهو الشرط. (هيدجى ۲۲۰-۲۲۱)

المراد بـ«المعدّ» هنا... هو ما كان له مدخلية في وجود المعلول، سواء كان فاعلاً، أو غاية، أو صورة، أو مادة، أو شرطاً، أو مانعاً، أو معدّاً بمعناه الإصطلاحي. وهو ما كان لوجوده وعدمه معاً مدخلية في وجود المعلول. (آملی ۳۷۳)

## مصدر ذاك ليس مصدرراً لذا ۶/۱۷۰

إعلم أن ههنا مسألتين: إحداهما أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. والثانية أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد. والمسألة الثانية عكس المسألة الأولى...

وقول المصنف «مصدر ذاك ليس مصدرراً لذا» بيان للمسألة الأولى. وقوله «كذلك» في وحدته قد تبعت» بيان للمسألة الثانية.

والأنسب عنوان المسألة الثانية على حدة تحت عنوان ومن الأحكام المشتركة

بين العلة والمعلول. وإنما أدرجها فى المسألة الأولى ، لاتحادهما فى مناط الحكم . (آملى ٣٧٣-٣٧٤)

لابد أن يكون لها خصوصية ١٧٠/٦-٧

العلة، إما تكون بنفس ذاتها علة ، من غير أن تحتاج فى العلية الى ضمّ خصوصية الى ذاتها لكى تكون بها علة. وذلك كالسخونة التى فى النار، حيث إنها بنفسها ومن حيث إنها سخونة ، علة للتسخين .

وإما لاتكون كذلك، بل تحتاج فى العلية الى ضمّ خصوصية اليها بها تصير علة . وذلك كالنار، فإنها، لو لا سخونتها ، لم تكن مؤثرة فى التسخين فهى إنما تسخن بسخونتها بحيث، لو زالت سخونتها مع بقاء ناريتها ، لم تكن مسخنة حينئذ.

ففى الأول ، نفس ذات العلة بعينها الخصوصية المؤثرة فى وجود المعلول. وفى الثانى، نفس العلة مغايرة للخصوصية التى بها تكون علة. فهى شئ، وما به تكون علة شئ آخر. (آملى ٣٧٤-٣٧٥)

فيتركب ذلك ١١/١٧٠

اعلم ان محل البحث فى مسألة «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» هو الفاعل المستقل الواحد من جميع الجهات ، بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء ولا كثرة الوجود والمهية، ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة على ذاته ولا اعتبارية زائدة فى العقل، ولا يتوقف فعله على شرط ولا آلة ولا قابل خارجى . بل كلما فرضت من الكثرة والتعدد والتجزى ، فهو مسلوب عنه .

فمثل هذا الفاعل ، لو كان فاعلاً لمتعدد فى عرض واحد ، يجب أن يكون منشئته للمتعدد، إما بأن يكون من حيث ذاته منشاءً لشيء ، وبخصوصية طارية عليه لشيء آخر؛ أو يكون بخصوصيةٍ منشاء لشيء، وبخصوصية أخرى منشاء للآخر.

وكيف كان ، فيتركب ذلك البسيط. وهو خلاف الفرض . (آملى ٣٧٥-٣٧٦)

## الشبهات الفخرية ۱۲/۱۷۰

من شبهات الفخر الرازی فی المقام معارضته ذلك بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة ، كما تقول: هذا الشيء ليس بحجر ولا بشجر . وقد يوصف بأشياء كثيرة ، كقولك: هذا الرجل أبيض وقائم وعالم . وقد يقبل أشياء كثيرة ، كالجوهر للسواد والحركة . ولا شك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء ، وقبوله لتلك الأشياء ، مختلفة . ويعود التقسيم المذكور ، حتى يلزم أن الواحد لا يسلب عنه الا واحد ، ولا يوصف الا بواحد ، ولا يقبل الا واحداً .

واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الإشارات بما حاصله . . . أن عروض سلب الشيء عن الشيء ، وكذا اتصاف الشيء بالشيء ، وقبول الشيء للشيء ، للمسلوب عنه والموصوف والقابل ، لا يكتفي فيه مجرد ذات المسلوب عنه والموصوف والقابل . بل لابد فيه من وجود الذات ووجود أمر آخر في الذات ، حتى يصح عروضها للذات . ففي عروض السلب ، لابد من وجود المسلوب عنه ووجود المسلوب ، أي تقرر المسلوب بما هو مسلوب ، أعني فقده وعدمه ، في المسلوب عنه . فانه ، لو لم يشتمل على عدم المسلوب ، لم يعرضه سلب المسلوب عنه . وكذا في عروض الاتصاف بصفة زائدة ، لابد من وجود الموصوف ووجود الصفة فيه . اذ لولاه ، لم يعرضه الاتصاف . وكذا في عروض القبول للشيء ، لابد من تقرر القابل وتقرر المقبول فيه . . . اذ ، لو لم يكن كذلك ، لم يعرضه القبول . فعروض السلوب الكثيرة للشيء ، وكذا الاتصافات الكثيرة والمقبولات المتعددة ، إنما يكون بجهات كثيرة . فما لا يكون له جهات كثيرة ، لا يعرضه السلوب والاتصاف والمقبولات الكثيرة . بل لا يعرضه سلب واحد ، ولا اتصاف واحد ، ولا قبول واحد . لما عرفت من كون معروضها المتقدم عليها كثيراً البتة .

وهذا بخلاف صدور الشيء عن الشيء ، فانه أمر ربما يكتفي في عروضه للشيء مجرد ذات الشيء ، من غير حاجة الى أمر آخر فيه . وذلك اذا كان المصدر مصدراً بذاته ولذاته .

ثم انّ لذلك الكلام ١٤/١٧٠

اعني، قولهم «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» بظنا. وايضاً له ثمرة حلوة عظيمة، وهي الاهتداء بعالم العقل الكليّ. والمنكرون ماراموا الا سدّ هذا الطريق على السالكين. والحال انّه من لم يهتد اليه، ممّن انتسب الى اهل العلم، جاء صفر الكفّ، و «استسمن ذاورم». بيانها انّه، لوجاز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، جازان يكون اولّ الصوادر هو الجسم مثلاً، ولم يصدر المفارق المحض، بخلاف ما اذا لم يجزاذ مالم يصدر، لم يصل النوبة الى الجسم والجسماني، اذ شئ منها لا يخلو عن كثرة، كما ياتي في وضعه، ان شاء الله تعالى! (سبزواري ٩٨-٩٩)

الاعتراضات عليهم ١٥/١٧٠

أى على قائل هذا الكلام. (هيدجي ٢٢٢)

منها انه يلزم ١٥/١٧٠

أى من الاعتراضات. (هيدجي ٢٢٢)

هو الوجود المنبسط ١٩-١٨/١٧٠

ان مرادهم من الواحد الصادر عن الحق الواحد تعالى شأنه هو الوجود المنبسط وكلمته الرحمانية وفيضه المقدس. وهو واحد حقيقي بالوحدة الحقة الحقيقية الظلية، كما أن الحق الواحد تعالى شأنه واحد بالوحدة الحقة الأصلية.

وتعرض الكثرة على ذلك الوجود الواحد المنبسط الذي لا كثرة فيه باعتبار كثرة الاضافات بالنسبة الى المهيئات الاعتبارية.

وذلك لأن لهذا الوجود المنبسط مراتب متفاوتة بالشدة والضعف لأجل انبساطه. ولكل مرتبة من مراتبه اضافة الى مهية امكانية بكونها وجوداً لها مصدراً لأحكامها ومظهراً لآثارها.

فالمرتبة الأولى منها، لغاية شدتها بالقياس الى المراتب النازلة، وجود لمهية العقل الأول والحقيقة المحمدية، مصدر لأحكامها. وعلى هذا، فقس سائر المراتب.

و كثرة المراتب لا ينافي أحدية الذات، بل يؤكدھا. اذ، لو كان له مرتبة واحدة فقط، وكان محدوداً بها، كان في ذاته مركباً من تلك المرتبة وفقد ساير المراتب، فلا يكون أحدياً. (آملی ۳۷۷-۳۷۸)

ولو كان المراد العقل ۲۰/۱۷۰

لو سلم أن يكون مرادهم من الصادر الواحد... هو العقل الأول، كما يشهد بذلك تصريحاتهم به، وذكرهم فيه الجهات المتكثرة الإعتبارية من المهيّة والوجود، والعلم بذاته وبمبدئه، وامكانه الذاتي ووجوبه الغيرى، لكن العقل الأول نسبته الى ماسواه من الموجودات الإمكانية نسبة الوجود المنبسط الى مراتبه. فهو في وحدته مشتمل على كل العقول وكل العمليات، اشتمالاً لا ينثلم به وحدته. فصدوره يكون صدور الكل. (آملی ۳۷۸)

فالعقل ايضاً مشتمل على كل العقول ۲۱-۲۰/۱۷۰

مع انه يدالله وعين الله وقدره الله ومشية الله، وبالجملة، من صقعه. فكل ما يصدر عنه، يصدر عن الله، «ولاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم»، بلانفويض ولا غلو ولا تعطيل. وهذا سبيل القصد. (سبزواری ۹۹)

اجتماعاً ۶/۱۷۱

بحيث يكون كل واحدة منها علّة تامّة مستقلة مؤثرة في وجود المعلول.

(آملی ۳۸۱)

تبادلاً ۶/۱۷۱

المراد من توارد العلتين على معلول واحد على نحو التبادل هو أن يكون كل واحدة منها بحيث، لو وجدت هو ابتداء، وجد ذلك المعلول الشخصي...

قال المحقق الشريف: «لا استحالة في أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان، على سبيل البديل، ممتنعاً الاجتماع، بأن يكون كل واحدة منها بحيث، لو وجدت هي ابتداء، وجد ذلك المعلول الشخصي. (آملی ۳۸۱-۳۸۲)

## بل تعاقباً ٦/١٧١

المراد من تواردهما على نحو التعاقب هو أن توجد إحدى هاتين العلتين ، فيوجد المعلول . ثم انعدم هذه العلة ، وتوجد الأخرى . فتكون الأخرى علة لأصل وجود المعلول . أى انعدم المعلول عند انعدام العلة الأولى ، ثم وجد بوجود العلة الثانية ؛ أو علة لبقائه ، بلانعدامه عند انعدام العلة الأولى ، فيكون أصل وجوده من الأولى وبقائه من الأخيرة ... ولا يخفى أن الصواب في العبارة على المصنف أن يقول : «تعاقباً بل تبادلاً» ، لأن المحقق الشريف ، كما عرفت ، قائل بالجواز في التبادلي دون التعاقبي . فينبغي أن يجعل عدم الجواز في التعاقبي مفروغاً عنه ، ثم يعطف التبادلي الذي هو محل الخلاف عليه في عدم الجواز . (آملی ٣٨٢-٣٨٣)

## فهى القدر المشترك في العلل ٧/١٧١-٨

كيف ، وتلك الخصوصية هي الوجوب السابق من الوجوبين اللذين كل ممكن موجود مخفوف بهما ؟ وهى سدّ جميع انحاء عدم المعلول المعبر في ناحية العلة المعبر عنه في كيفية الصنع بالايجاب وبطلان الاولوية . فلولا الوحدة الحقيقية فيها ، لم يتحقق وجوب وايجاب ، فلم يتحقق معلول . (سبزوارى ٩٩)

أى ، فالخصوصية الواجب تحققها للعلة هي القدر المشترك فيها والخصوصيات ملغاة لادمخل لها في ذلك . فكانت العلة أمراً واحداً . (هيدجى ٢٢٢-٢٢٣)

## تضاييف ٩/١٧١

أى تقابل تضاييف ، لأن تعقل كل منهما إنما هو بالقياس الى الآخر ولا يجتمعان في شئ واحد من جهة واحدة .

وتحقق التضاييف بين الشئين لا يستلزم تقابلها ، فإن العالمية والمعلومية متضايفتان ، وليستا متقابلتين . (هيدجى ٢٢٣)

وهذا لأن كلا من العلية والمعلولية إنما يعقل بالقياس الى الآخر . فيكون تعقلهما معاً على ما هو معنى التضاييف ، ولا يجتمعان في شئ واحد من جهة واحدة . (آملی ٣٨٤)

## دوراً فی العلّیة والمعلولیة ۱۰/۱۷۱

بأن يكون ماهو علة للشيء معلولاً له ايضاً. (هیدجی ۲۲۳)  
الدور عبارة عن توقف الشيء على ما يتوقف عليه بأن يكون المعلول علّة لعلّته ،  
والعلة معلولة لمعلولها، وهو ضروري البطلان.

وقد تنهوا على بطلانه ايضاً بأنه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه. وتقدم الشيء على  
نفسه مستلزم لتخلل العدم بين الشيء ونفسه. وهو ضروري الاستحالة. (آملی ۳۸۴)

## فيحصل جملتان ۱۳/۱۷۱

فی الذهن، إحداهما زائدة على الأخرى قدر مانقص منها. (هیدجی ۲۲۳)

## لزم تساوى الكل والجزء ۱۴/۱۷۱

. فإن هذه الجملة التامة المفصول منها شيء لا محالة جزء من الجملة الأولى غير المفصول  
منها شيء. (هیدجی ۲۲۳)

## او الجزء الاخير ۱۸/۱۷۱

التعميم ليشمل غير التسلسل ايضاً ، مثل اثبات تناهى الابعاد، اذ ظاهر انه ليس  
هنا امور غير متناهية وآحاد متسلسلة. فان الخطّ، مثلاً، متصل واحد، والاتصال الواحدانى  
مساوق للوحدة الشخصية. فالخط المحور للفلک الاقصى واحد شخصى، بل ولو كان الخط  
غير متناه. (سبزواری ۹۹)

## او كل حيثية ۱۸/۱۷۱

كمعلولية وعلية ونحوهما. (هیدجی ۲۲۳)

## أية حيثية ۱۸/۱۷۱

او اى جزء كان من السلسلة. (هیدجی ۲۲۳)

## فالكل ايضاً متناه ۱۹/۱۷۱

لانه لا يزيد على المتناهى المحصور، ألا بواحد، هو الحاصر المنتهى؛ أو بأثنين، هما  
المبدء والمنتهى. (سبزواری ۹۹)



هذا حكم حدسي ١٩/١٧١ - ٢٠

لعدم امكان اعتبار العقل في الجانب الآخر واحداً معيناً ، كما اعتبر في جانب المعلول ، بل يلاحظه مجملًا . فربما توقف في ذلك الحكم الأذهان التي لاحدس لها . (هيدجى ٢٢٣)  
وقال في الأسفار : « هذا الدليل يصلح للنظر وإصابة المطلوب ، وإن لم يصلح للمناظرة والزام الخصم ، لأنه قد لا يدعن المقدمة الحدسية ، بل إنما يمنعها مستنداً بأنه يلزم ذاك ، لو كان مراتب مابين متناهيًا ، كما في المسافة . وأما على تقدير لاتناهيها ، كما في السلسلة ، فلا ، اذ لا ينتهى الى مابين لا يوجد مابين أزيد منه . » (آملى ٣٨٥)

كان يقال كل جزء من هذا الذراع ٢١/١٧١

أى كل جزء من هذا الذراع ، اذا كان منفرداً عن بقية الأجزاء ، دون الذراع . وصحة الحكم عليه ، اذا كان منفرداً ، لا يستلزم صحته عليه اذا كان مجتمعاً مع بقية الأجزاء . (آملى ٣٨٥)

بل من قبيل أن يقال ٢٢/١٧١

يوهم انه ليس من باب الحكم على الكل بما حكم على كل واحد . وليس كذلك ، بل المثالان كلاهما من هذا القبيل ، إلا أن الأول غير صحيح . (هيدجى ٢٢٤)  
يعنى : يكون من قبيل ما اذا حكم على كل جزء مطلقاً ، سواء كان منفرداً عن بقية الأجزاء أو مجتمعاً معها ، فإن عدم زيادة كل جزء على الذراع لا يختص بحال انفراده عن البقية ، بل كل جزء ، ولو كان مجتمعاً مع البقية ، لا يزيد على الذراع . (آملى ٣٨٥)

أما قول صاحب الشوارق ١/١٧٢

إشارة الى عبارته وهى هذه : « وهذا الحكم اجمالى حدسى ، يحكم به العقل المتحدس . وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد ، كما لو قيل : كل واحد من أبعاض هذا الذراع دون الذراع ، فهو أيضاً دون الذراع . بل من قبيل أن يقال : مابين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض وأية نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب الشمولى ، دون الذراع ، فهذا المقدار المفروض دون الذراع . » انتهى كلامه .

وهو، كما ترى، كلام صحيح، لا سهو فيه، ضرورة أن كل مقدار، اذا كان ما بين نقطة الطرف منه وأية نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب الشمولى، دون الذراع، كان هذا المقدار دون الذراع قطعاً.

والمصنف توهم من قوله: «من المقدار المفروض» المقدار المذكور سابقاً، بأن يكون اللام للعهد. وليس كذلك، بل المراد ما يفرض من جنس المقدار. كيف؟ فلو كان المراد من «المقدار المفروض» هو الذراع، لم تكن الكبرى مسلّمة، والظاهر من قول صاحب الشوارق: «بل من قبيل أن يقال...» تسليمها وصحتها. (هيدجى ۲۲۴)

### فالأول كالحكم بالامكان ۸/۱۷۲

فإن كل ممكن، سواء كان منفرداً عن الآخر أو مجتمعاً معه، ممكن. (آملی ۳۸۶)

### والثاني كالحكم على كل انسان ۹/۱۷۲

فإن هذا الرغيف يشبع كل إنسان، اذا كان منفرداً، لا مجتمعاً. وهو ظاهر.

(آملی ۳۸۶)

### فهو وسط بين طرفين بالضرورة ۱۱/۱۷۲

وهي هنا مقدمة مطوية، وهي أن كل ما هو معلول وعلة، لا يخرج عن كونه وسطاً مطلقاً، واحداً كان أو فوق واحد، واذا كان فوق واحد، متناهيّاً كان أو غير متناه. فان الوسطية لازمة، واللازم لا ينفكّ عن الملزوم. (سبزواری ۹۹)

أحدهما علة له والآخر معلول له. (هيدجى ۲۲۵)

لأنه، لكونه علة، يكون دونه شئ معلول، ولكونه معلولاً، يكون فوقه شئ علة. وذلك بعد بداهة أن الشئ لا يعقل أن يكون علة لنفسه ومعلولاً لنفسه. (آملی ۳۸۶)

### فلاحتياجها الى الآحاد ۱۳/۱۷۲

التي هي معاليل، لاستيعاب المعلولة كلها. واحتياج الى الشئ معلول، سبباً الى المعلول. ويمكن ان يثبت معلولة السلسلة بوجه آخر، غير احتياج المركب الى الاجزاء، وهو انسحاب المعلولة على كل واحد، بحيث لا يشذ عنها واحد. والجملة ليست الاكل

واحد واحد. والهيئة التركيبية اعتبارية، اذ لا مزاج وامتزاج، ولا تركيب موديا الى الوحدة الحقيقية. فالجموع من المعاليل معلول. (سبزواري ٩٩-١٠٠)

لأنها مركبة منها ومتعلقة بها ، ولا تكون واجبة لذاتها ، بل لابد أن تكون معلولة لعلة مستقلة. (هيدجي ٢٢٥)

### ومعلولات مترتبة ١٦/١٧٢

قيد «مترتبة» هنا و «على الترتيب» بعده اشارة الى انه، لو لا الترتيب، لا يوجب مجرد المعلولة الانتفاء المذكور، كما في النفوس، بعد مفارقتها عن الابدان ، على مذهب الحكماء. ففرض انتفاء واحد منها ، لا يستوجب انتفاء آخر منها ، اذ لا ترتب على معلوليها . ولذا سمي برهان الترتيب. وفي التمثيل ، تخلق قيد معلق من الجو العالي، اذا انفصم واحد منها، سقط ما بعده، بخلاف ما اذا لم يكن بينها تعلق. (سبزواري ١٠٠)

### والمعلولة مستوعبة ١٩/١٧٢

لما كان الكل معلولاً، فلا بد من علة يلزم من وجودها وجوده ومن عدمها عدمه. فبملاحظة طرف الوجود، يكون هذا هو البرهان الأسد الاخير. وبملاحظة العدم والانتفاء، يكون برهان الترتيب. (هيدجي ٢٢٥)

### تكافؤ العلية والمعلولة ٢١/١٧٢

في العدد والقوة والفعل ، وفي العدم أيضاً . سيأتي بيانه في مبحث الأعراض .

(هيدجي ٢٢٥)

وتقريره... أن كل واحد من آحاد السلسلة مترتبة من علل ومعلولات الى مالا نهاية له، متصف بوصفين متقابلين تقابل التضاييف ، وهما السابقة على ما بعده والمسبوقية لما قبله إلا المعلول الأخير، فإنه مسبوق محض، وليس بسابق على شيء. والمتضاييفان متكافئان عدداً، بحيث يكون عدد أحدهما مساوياً لعدد الآخر. فلو لم تنته السلسلة من الجانب الآخر، يجب أن يكون عدد المسبوق، من حيث هو مسبوق ، أزيد من السابق، من حيث هو سابق. فيجب أن ينقطع عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لا يكون مسبوقاً بشيء، ويحصل

التکافؤ، وينتهى عدد المسبوق ايضاً، لأنه زائد على عدد السابق بواحد، وهو المعلوم الأخير:  
(آملی ٣٨٧)

الاول هو كالواحد ٢/١٧٣

وهذا كقولهم: الممكنات الغير المتناهية كالممكن الواحد في جواز طريان العدم.  
(سبزواری ١٠٠)

لا يوجد شئ بعده ٥/١٧٣

فان وجوداتها حينئذ ، كشرطيات ، بلاوضع مقدم فيها ، بخلاف ما اذا تحقق فيها  
علة اولى مطلقة ، اذ حينئذ يتحقق فيها وضع المقدم ، فينتج وضع التالى. (سبزواری ١٠٠)  
رسم الجوهر ٧/١٧٥

انما عبر بالرسم دون الحد لأن الجوهر الجنسى الذى هو من الأجناس العالية، لا حد  
له ، لأن الحد مشتمل على جنس الشئ\* وفصله. والأجناس العالية لا جنس لها . . . وما لا  
جنس له لا فصل له. (آملی ٣٨٨)

الماهية المحصلة ١/١٧٦

المراد بالمحصلة، التى يكون لها ما بازاء في الخارج. ويقال عليها المعقول الأول باصطلاح  
الفلسفى والمنطقى. والجواهر وبعض الأعراض، من المهيئات المحصلة.

والمراد بالاعتبارى، ما لا يكون لها في الخارج ما بازاء ، وإن كان مما يصح انصاف  
الشئ\* الخارجى به ، كالامكان الذى هو معقول ثان ، بالاصطلاح الفلسفى. (آملی ٣٨٨)

كانت لا فى الموضوع ٣-٢/١٧٦

أى فى محلّ مستغن عن الحالّ فيه ، وان كان فى المحلّ ، أى فى محلّ مفتقر ذاك  
المحلّ الى هذا الحالّ ، كالصورة الحالة فى الهیولی حيث إنها مع حلولها فى الهیولی جوهر، اذ  
ليست حالة فى محلّ مستغن عنها. (آملی ٣٨٩)

فجوهر كان محل جوهر ٣/١٧٦

ومعلوم انه لا منفاة بين نفي الموضوع عن الجوهر واثبات المحل له ، للنصوص

والعموم بينهما، اذ الموضوع هو المحل المستغنى عن الحال، والمحل يشمل المحل المحتاج الى الحال. ثم انه جرى دأبهم على هذه التقاسيم الاولية للموجود، لان الحكيم باحث عن احوال الموجودات النفس الامرية. وبهذه يحصل له احاطة اجمالية بموضوعات المسائل، والاقتدار التام على البحث عن الاحكام والدلائل. (سبزواري ١٠٠)

### محلّ جوهر ٣/١٧٦

بحيث يتحصل منها وحدة طبيعية ونوع طبيعي. (هيدجي ٢٢٥)  
هذا شروع في تقسيم الجوهر وبيان أنواعه. وحاصله أن الجوهر على خمسة أنواع :  
(١) ما كان محلاً لجوهر، وهو الهيولى .  
(٢) ما كان حالاً في جوهر، وهو الصورة مطلقاً، أعم من الجسمية والنوعية .  
(٣) ما كان مركباً من الحال والمحل، وهو الجسم .  
(٤) ما لم يكن حالاً ومحلاً، ولا مركباً منها، وكان مفارقاً عن المادة ذاتاً، ولكن له تعلق تدبيري استكمالى بعالم الصورة. وهو النفس .  
(٥) ما كان مفارقاً عن المادة ذاتاً وفعلاً معاً. وهو العقل، فإنه موجود مفارق عن المادة ذاتاً وفعلاً بمعنى أنه ليس له تعلق تدبيري بعالم الصورة، وإن كان له توجه تكميلي بها، بحيث إن كمال عالم الصورة ووصولها الى غايتها التي هي كمال كل موجود، بالعقل .  
(آملی ٣٨٩)

### أى من الصورتين الجسمية والنوعية ٤/١٧٦

مع الفرق بينهما مع كون كل منهما حالاً في المحل المتقوم بالحال، بان الجسمية حالة في المحل المتقوم بالحال في التحقق، والنوعية حالة في المحل المتقوم بالحال في التنوع. وبعبارة اخرى، الجسمية حالة في الهيولى الاولى، والنوعية حالة في الهيولى الثانية والهيولى المجسمة.  
(سبزواري ١٠٠-١٠١)

### فهو جسماً ٦/١٧٦

أى جسماً طبيعياً. (هيدجي ٢٢٥).

دونه نفس ٦/١٧٦-٧

هذا كقولهم: النفس هى الجوهر المفارق عن المادة فى ذاته دون فعله. وقد يطلقون لفظ «النفس» على ما ليس بمجرد، كالنفس النباتية والحيوانية. لكن المراد هنا هو النفس الناطقة الانسانية والفلكية. (هيدجى ٢٢٥)

بصيغة المضارع ٨/١٧٦

اصلہ «تعلق»، وتعلقها بالجسم على سبيل الحذف والايصال، كقوله تعالى: «واختار موسى قومہ». (سبزوارى ١٠١)

مرفوع على القطع ٩/١٧٦

وانما قطع فى الموضعين، لعدم التطابق فى التنكير والتعريف. (سبزوارى ١٠١)

وَيَلْ لِكُلِّ هُمَزَةٌ لُزْمَةٌ ٩/١٧٦

الهمزة ١/١٠٤

أى ودونه هوالمفارق ١٠/١٧٦

الفرق بين الاحتمالين، ان المفارق فى الاول خبر مبتداء محذوف، والجملة صفة «عقل» وفى الثانى مبتداء موخر، و«دونه» خبر مقدم. وحينئذ فى اللفظ، وان كان المفارق موخرا، لكنّه فى التقدير متقدم، اى دونه هو الجواهر المفارق. ثمّ انه، اما نفس، ان كان المفارق مفارقا، له توجه تدبيرى استكمالى بعالم الصورة؛ واما عقل، ان كان المفارق تجرّده، بحيث له تنزّه عن الاكوان، وترفع عن التوجه التدبيرى الاستكمالى بعالم الصورة، وان كان له التوجه التكميل. (سبزوارى ١٠١)

رسم العرض ٣/١٧٧

العرض، أعنى مفهومه، ليس من الأجناس العالية. وإلا، كانت المقولات منحصرة باثنين: الجوهر والعرض. بل صدق «العرض» على الأجناس العالية، عرضى... لكنه، مع ذلك لا حدّ له، لأنه ليس من المهيئات المتأصلة حتى يكون له جنس وفصل. بل هو حالة للكون المخصوص بالأعراض، أعنى كوناً رابطياً. (آلى ٣٩٠)

## العرض ما ١/١٧٨

أى وجوده النفسى عين وجوده الرابطى، مصداقاً وماهية، لامغايرة بينهما إلا بالاعتبار. والمراد بالكون فى الموضوع هو الحلول فيه، أى الاختصاص الناعت، وهو كون أحد الشئين مختصاً بالآخر، بحيث يكون ذلك الاختصاص منشأ لكون الأول نعتاً للثانى، والثانى منوعتاً للأول. (هيدجى ٢٢٦)

## أما كونه فى نفسه ٢/١٧٨

الموجود من السواد [مثلاً] ينحلّ الى مهية، وهى المعبر عنها باللون القابض للبصر، ووجود عارض على تلك المهية فى العقل.

فهو، من حيث المهية، مستقل فى التعقل، أى معقول بذاته، ولا يتوقف تعقله على تعقل موضوعه. ومن حيث وجوده الخارجى، يتوقف على وجود موضوعه، لأنه فى الخارج نعت للغير، ولا يعقل وجود النعت بلا وجود منوعته. (آملى ٣٩٠)

## كونه كوناً رابطياً ٣/١٧٨

المراد بالوجود الرابطى فى مقابل الوجود الرابط، هو الذى فى نفسه لغيره بغيره. (آملى ٣٩١)

## لم يكن وجود العرض من مقولة الاضافة ٥/١٧٨ - ٦

الوجود لا يكون تحت مقولة من المقولات، وإن كان له تعلق بالغير، لأن كل تعلق بالغير لا يكون من مقولة الإضافة. بل الإضافة المقولية هى المهية المتعلقة بالغير التى تكون ذاتها فى مرتبة مهيتها عين التعلق بالغير. (آملى ٣٩١)

## وليس اضافة مقولية ٧/١٧٨

لان الاضافة المقولية وغيرها، من مقولات الممكنات، من اقسام المهيئات. لانها اجناس، ومعرض الجنسية انما هو المهية. وايضاً، المقولة، معناها المحمول. والمحمول انما هو المفهوم، لا الوجود الحقيقى. (سبزوارى ١٠١)

## وللمبدء اضافة اشراقية ٧/١٧٨

وهى اشراق الله تعالى ، وهو الوجود الحقيقى المنبسط على المهيّات . وواضح انّه ليس مقولة ، لان المقولة ، كما علمت ، شيئية المهيّة ، بل المهيّة الناقصة المهمة الجنسيّة . واشراق الله نور السّموات والارض اجلّ من ان تكون جهة ترابيّة . وانما سُمّي اضافة اشراقية ، تشبيهاً بالاضافة التى هو بين الطرفين ، فى انّه بين المرتبة الاحدية التى هى غيب الغيوب ، وبين المهيّات الامكانية ، وهو برزخ البرازخ . (سبزوارى ١٠١)

## اضافة اشراقية ٧/١٧٨

هى عبارة عن الوجود الظلى المنبسط على الأشياء ، الذى هو الشئ\* بالحقيقة ، والمهيّات مشيئة به .

ولما يسمّى بالإضافة الإشراقية تشبيهاً بالإضافة التى بين الطرفين ، فى أنه بين المرتبة الأحدية ، التى هى غيب الغيوب ، وبين المهيّات الإمكانية ، فهو برزخ البرازخ . والفرق بينه وبين الإضافة التى بين الطرفين ، هو أن الإضافة تتحقّق بين الطرفين الذين متحقّقان من غير تلك الإضافة . فالإضافة متقومة بها دون العكس . وفى الإضافة الإشراقية ، طرف الاضافة ، أعنى المهيّات الاعتبارية متقومة بنفس الاضافة ، وهى متقومة بالطرف الآخر ، وهو المرتبة الأحدية . والمضاف والاضافة كلاهما متقومان بالمضاف اليه ، لكن تقوّم الاضافة بلا واسطة ، وتقوّم المضاف بواسطة تقوّم الاضافة . (آملى ٣٩٢)

## وهى هذه الثلاثة والحركة ١٢/١٧٨

قد اختلف الآراء فى الحركة . فالشيخ الاشراق جعلها مقولة على حدة . واكثرهم جعلوها عرضاً وراء المقولات . وقالوا ان المقولات التى هى اجناس الممكنات ، تسع او ثلث . وهى اعراض اخرى ليست بمقولة ، ولا تحتها ، ويعدّون منها الوحدة والنقطة والحركة ومثل العمى ، والفصول البسيطة . وليس كذلك . لانّ الوحدة والفصول وجود ، كما حقّق فى موضع آخر ، والنقطة ومثل العمى ، عدم بالذات . وصدر المتألهين ، قدّس سرّه ، قال : ان الحركة نحو من الوجود ، والوجود ليس بمقولة . يعنى انها وجود عالم الطبيعة ، لما ذهب اليه



من الحركة الجوهرية، وان وجود الطبايع سيّال. فالحركة ووجود عالم الطبيعة مترادفان. وقيل: الحركة في كلّ مقولة من تلك المقولة. وهذا كقول من يقول: العلم بكل مقولة من تلك المقولة. وقيل: الحركة، باعتبار التحريك، من «ان يفعل»، وباعتبار التحرك، من «ان يفعل». وهذا غير جيّد، لأنّ الحركة غير التحريك والتحرك، كما انّ السخونة غير التسخين والتسخن. (سبزواری ۱۰۱-۱۰۲)

صاحب البصائر ۱۳/۱۷۸

وهو ابن سهلان ساوجی. (هیدجی ۲۲۷)

والثاني للشيخ الاشرافي ۱۳/۱۷۸

حيث قال: إن الحركة لا تدخل تحت الجوهر، لأنها ليست نفس الكمّ، وإن كان له تقدير، ولا يلزم من كون الشيء متقدراً كونه كما بذاته؛ وليست بكيف، فإن الكيفية هيئة قارة لا تقتضي القسمة؛ ولا النسبة لذاتها، وإن عرض لها النسبة الى المحلّ. (هيدجی ۲۲۷)

قسمة وهمية ۲/۱۸۰

لا الفكيّة، لأنها يعدم الكمّ. والقابل والمقبول، لا بدّ ان يجتمعا. نعم، الهيولى<sup>۱</sup> تقبل الفكيّة، اذ هي يجتمع مع الفصل والوصل، وبذاتها لا متصلة ولا منفصلة. (سبزواری ۱۰۲)

له معان آخر ۴/۱۸۰

ذكرها في الطبيعيات عند اثبات الهيولى باصطلاح المشائين. (هيدجی ۲۲۷)

ما يكون نسبته الى الجزئين ۵/۱۸۰

فيلزم أن يكون وجوده بحسب الوهم. وإلا، لم يكن متساوي النسبة للجزئين، بل يختص بأحدهما دون الآخر. (هيدجی ۲۲۷-۲۲۸)

لم نجد فيها حداً مشتركاً ۹/۱۸۰

يكون نسبته الى قسمين نسبة واحدة، بأن لم يختص بأحدهما. (هيدجی ۲۲۸)

كان الباقي اربعة ۱۰-۹/۱۸۰

فإن الواحد المفروض حداً خارج عن القسمين. فيلزم قسمة الخمسة الى الإثنين

والإثنين. وهو خلف. (هیدجی ۲۲۸)

وأول وهو المتصل ۱۱/۱۸۰

الكم المتصل على ثلاثة أقسام:

الأول: الجسم التعليمي، وهو الكمية السارية في الأقطار الثلث من الجسم الطبيعي. فالأقطار الثلث الغير المأخوذ معها المقدار أصلاً، لا مطلقاً ولا متعيناً، هو الجسم الطبيعي وهي مع المقدار المطلق، هو الجسم التعليمي المطلق. ومع المقدار المعين، هو الجسم التعليمي المعين. (آملی ۳۹۸)

وهو الكمية السارية ۱۲-۱۱/۱۸۰

فهو قدر الجسم الطبيعي وساحته، لأن الجسم الطبيعي هو ذو الامتداد المطلق، بلاتعين قدر ومقدار. فاذا جاء القدر، فهو الجسم التعليمي. (سبزواری ۱۰۲)

ليس كمّ قابل الضدية ۱۹/۱۸۰  
لكمّ آخر.

لو قيل: إن الزوجية كمية مضادة للفردية، فجوابه أنها ليست من باب الكمّ لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها، بل هي من باب الكيف؛ ولأن الفردية ليست وجودية، لأنها عدم الزوجية، فالمقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد؛ ولأن موضوعها ليس واحداً. (هیدجی ۲۲۸)

كالجواهر ۱۹/۱۸۰

أى، كما أن الجوهر ليس ضدّاً لجوهر آخر. وذلك لأن الضدين أمران وجوديان لا يجتمعان في موضوع واحد. والجوهر لا يكون له موضوع، لأنه جوهر، ليس بعرض، وإن كان لبعض أفراد المحل، كالصور الجسمية أو النوعية. فالتضاد منفي بين الجواهر. (آملی ۳۹۸)

والمتفصل بعض أنواعه مقوم للبعض ۲۰/۱۸۰

هذا على مذهب البعض. وأما على التحقيق، فكل عدد مقوم بالواحد لا غير، اذ

لو تقوم من العدد الذي دونه ، لزم الترجيح من غير مرجح ، ولزم التكرّر في المقوم ، كما لا ينبغي . لكن ، مع هذا ، كان الافناء بالعاذّ العددي ، والتجزية بالكسور العددية ، ونحو ذلك ، من اللوازم . واللازم عارض ، والعروض يناق الضدية . (سبزواري ١٠٢)

### وايضاً الاتحاد في الموضوع ٢١/١٨٠

وايضاً غاية الخلاف شرط الضدية . وليس بين عددين غاية الخلاف لكونه غير واقف الى حدّ لا يقبل الزيادة . (هيدجي ٢٢٨)

أما عدم اتحاد الموضوع في الكم المنفصل ، أعني العدد ، فلأنه ليس لشيء من مراتب العدد موضوع قريب مشترك . فإن الاثنين يعرض معدوداً ، والثلاثة مثلاً معروضاً آخر ، وليسا مثل السواد والبياض اللذان يعرضان لجسم واحد .

وأما عدم اتحادهما في الكم المتصل ، فإن الجسم الطبيعي موضوع للجسم التعليمي ، والجسم التعليمي موضوع للسطح ، والسطح للخط . فليس بين الجسم التعليمي والسطح والخط اشتراك في الموضوع . (آملی ٤٠٠)

### أنواعه تؤخذ تعليمية ٢-١/١٨١

يعني أن أنواع الكم المتصل القار ، أي الخط والسطح والجسم ، قد تكون تعليمية ، بأن تؤخذ ... ، لأن العلوم التعليمية تبحث عنها ، أي عن هذه الأنواع كذلك ، أي مأخوذة على هذا الوجه .

وخصّص بالمتصل مع أن العلم الباحث عن أحوال الكم المنفصل ، كالحساب ، يسمى أيضاً تعليمياً ، لأنهم لم يعتبروا ذلك في المنفصل ، ولم يقولوا عدداً تعليمياً ، كما قالوا جسماً تعليمياً وخطاً تعليمياً ، لأن البحث عنه لم يسمّ تعليمياً ، اذ لا يجب الاطراد في جهة التسمية . (هيدجي ٢٢٩)

### لابشرط شيء ٣/١٨١

إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته من حيث إنه مقدار لابشرط عن اقتترانه بالمواد وأعراضها من الألوان وغيرها وموضوعاتها ، بنحو عدم اعتبار شيء معه ، بل بأن يتصور من حيث

هو مقدار ، من غیر التفات الی شیء خارج عن ذاته معه ، كان ذلك مقداراً تعليمياً .  
(آملی ٤٠١)

وأخصص به، أى بالکم ٥/١٨١  
مطلقاً، متصلاً كان أم منفصلاً. (هیدجی ٢٢٩)

شيء يفنيه ٦/١٨١  
باسقاطه عنه مراراً، إما بالفعل ، كما في السكم المنفصل ، وإما بالقوة ، كما في المتصل ،  
فإنه قابل للتجزية ، فيجب أن يكون قابلاً للتعدد ، لأن التنصيف في المقدار تضعيف في  
العدد ، والعدد مبده الواحد. (هیدجی ٢٢٩)

ويسمى هذا الشيء عادة للعدد ، وهو ما كان إسقاطه عن عدد مراراً موجباً لإفناء  
ذلك العدد ، كالثلاثة بالنسبة إلى التسعة... فإنه لو اسقط الثلاثة عن التسعة ثلاث مرات ،  
لا يبقى منها شيء . وهذا بخلاف الثلاثة إلى العشرة أو الاثنين إلى السبعة ...

ومما ذكرنا ظهر أن ما من مرتبة من مراتب العدد إلا وهي مشتملة على ما يعدها ،  
ضرورة وجود الواحد في كل مرتبة من مراتبها ، إذ العدد يتشكل بتكرار الواحد كما هو  
واضح . فاسقاط الواحد عن كل مرتبة ، كانت مرات متعددة مغنية لها .

لكن قد يوجد في بعض المراتب ما يعدها غير الواحد أيضاً ، كالاربعة والستة والثمانية  
ونحوها . وقد ينحصر العاد في بعض المراتب بالواحد فقط ، كالثلاثة والخمسة والسبعة  
والإحدى عشر ونظائرها . (آملی ٤٠٢)

إطلاق «الضد» عليه ٩/١٨١

عدم التساوى... نقيض للتساوى. وعبر عنه بالضد، إذ الضد بالمعنى الأعم يشمل  
النقيض ، حيث يطلق عليه «الضد» أيضاً ، كما في اصطلاح المنطقيين ، وفي بعض العلوم ،  
كالأصول ، حيث يعبرون عن النقيض بالضد العام ، كما في مبحث اقتضاء الأمر بالشيء  
لنهي عن ضده. (آملی ٤٠٣)

### كذا نهاية ولانهاية ١١/١٨١

أى قبول النهاية واللانهاية . وسيأتى اثبات تنهاى الأبعاد فى فن الطبيعيات .

(هيدجى ٢٢٩)

### لانهاية ١١/١٨١

[اللانهاية] التى أخذت سلباً للنهاية على نحو العدم والملكة ، لا السلب المطلق ، فإن الأخير

يوجد فى غير السكم أيضاً ، كما فى المجرد ، بل الواجب . (آملى ٤٠٣)

### ما قرّر من الهيئات ٢/١٨٢

المراد بـ «الهيئة» ههنا هو العرض . وفى شرح الهداية للمبمدى أنه «لاتغاير بين الهيئة

وبين العرض ، إلا باعتبار الحصول فى الهيئة والعروض فى العرض» .

فقول المصنف : «الكيف هيئة قارة لم ينتسب ولا يقتسم بالذات» ، هو عبارة أخرى

عما قالوا بأنه عرض لا يقتضى لذاته قسمة ولانسبة . وهذا رسم للكيف . (آملى ٤٠٤)

### وان يفعل وان يتفعل ٣-٢/١٨٢

الأول هو كون الشئ بـ «يحدث يؤثر فى غيره تأثيراً غير قارّ الذات . والثانى هو كون

الشئ بـ «يحدث يتأثر عن غيره تأثراً غير قارّ الذات . (هيدجى ٢٢٩-٢٣٠)

### ما اختص بالنفس ٥/١٨٢

أى ، بالاضافة الى الاجسام ، فهى الخاصة الاضافيّة . فلا يرد ان العلم والقدرة

والارادة وغيرها ، من الكيفيات النفسانية ، لا تختص بالنفوس ، لوجودها فى الواجب تعالى ،

والقول الكلية . (سبزوارى ١٠٢)

### الكيفيات النفسانية ٥/١٨٢

أى المختصة بذوات الأنفس الحيوانيّة من بين الأجسام . فلا اختصاص إضافى .

(هيدجى ٢٣٠)

كون بعض هذه الصفات النفسانية من الكيفيات النفسانية ، إنما هو باعتبار عدم تحققه

فى الأجسام ، لا باعتبار عدم تحققه فى غير النفس . فلا ينافى وجوده فى غيره من المجردات ،

كالعقل. (آملی ٤٠٥)

كالاستقامة والانحناء ٨/١٨٢-٧

الاستقامة مختصة بالخط، والانحناء يعم الخط والسطح، والشكل مختص بالسطح.

(آملی ٤٠٥)

والشكل ونحوها ٨/١٨٢

كالزاوية، فانها هيئة محاطية السطح بحدّين، من حيث الانتهاء بنقطة الملتقى، من غير ملاحظة المحاطية الجانب الآخر بالحد الآخر، أو الحدود الاخرى، كما في الشكل. هذا في الزاوية المسطحة. وقس عليه المجسّمة. (سبزواری ١٠٢-١٠٣)

جعل الشكل من الكيفيات المختصة بالكم، مبني على مذهب الحكماء من جعله مندرجاً تحت الكيف. وتعريفه بأنه هيئة تعرض للجسم من احاطة حد أو حدود به. وأما المهندسون، فهم جعلوه من مقولة الكم. وعرفوه بأنه مقدار ما احاط به حد أو حدود. (آملی ٤٠٥)

كالزوجية والفردية ونحوهما ٨/١٨٢

المراد بنحو الزوجية والفردية هو المنطقية والأصمية والكاملية والناقضية ونحو ذلك من أوصاف العدد، على ما هو مذكور في الحساب. (آملی ٤٠٥)

من الاستعداد الشديد ١١-١٠/١٨٢

والجنس للقوة واللاقوة، هو الاستعداد الشديد لأمر خارج. وبعضهم جعل القوة جنساً لأمرين: أحدهما القوة على الانفعال واللاقبول، وثانيها القوة على الفعل، كالمصارعة. وردّه الشيخ بأنّ المصارعة لا تتمّ إلاّ بالعلم بتلك الصناعة، وبالقُدرة على تلك الأفعال. وهما من الكيفيات النفسانية، وبصلابة الأعضاء، وكونها عسرة الانعطاف والنقل. وهذا راجع الى الاستعداد الشديد على الانفعال. فلم يكن هنا قسم ثالث. ثمّ إنّ الاستعدادات المتوسطة، من الكيفيات الاستعدادية، إلاّ أنّ الشديدين المذكورين مسميان بالقوة واللاقوة. هذا ما عندى. (سبزواری ١٠٣)

### الكيفيات الفعلية والانفعالية ١٤/١٨٢

الكيفيات الملموسة، إما فعلية أو انفعالية. والمراد بالأول هو ما يفعل الصورة بواسطته في المادة، كالحرارة والبرودة. وبالثاني ما تنفعل المادة باعتباره، كالرطوبة واليبوسة. (آمل ٤٠٦)

### التي هي أوائل الملموسات ونحوها ١٤/١٨٢

وهي ثوانى الملموسات، كالملاسة والخشونة والزوجة والهشاشة ونحوها. (سبزواري ١٠٣)

### أوائل الملموسات ١٤/١٨٢

وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. كما ان الملموسات أوائل المحسوسات، كذلك هذه الكيفيات الأربع أوائل الملموسات، لأنها مدركة أولاً وبالذات، وماعداها، أعنى اللطافة والكثافة وغيرهما، تدرك بتوسطها. (هيدجي ٢٣٠)

### كالطعوم البسيطة التسعة ١٤/١٨٢-١٥

الحاصلة من ضرب الثلاثة الفاعلة، أعنى الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما، في الثلاثة المنفصلة، أعنى المادة اللطيفة والغليظة والمعتدل بينهما. ولما كان المطلب كثير النفع، سيما في معرفة كيفيات الاغذية والادوية، حارها وباردها ومعتد لها، من طريق طعومها، نظمته بطريق التركيب من الحروف اختصاراً.

«حل» حرافت «خغ» مرارت شور «حم» «بل» حموضت «بغ» عفوصت قبض «جم»  
«مل» دسم «مغ» حلو باشد «مم» تفه طعمها زين جمله آمد ملتئم  
«الحاء» عبارة عن الحرارة الفاعلة. وال«لام» عن لطافة المادة المنفصلة. وال«غين»  
عن غلظة المادة. وال«ميم» عن معتدل المادة. وال«باء» عن البرودة الفاعلة. وال«ميم»  
أول التركيب عن معتدل الفاعل، والمراد بـ«نحوها» بعد الطعوم هو الطعوم المركبة.  
(سبزواري ١٠٣)

الحرافة والمرارة والملاحة والحموضة والنفوضة والقبض والدسومة والحلاوة

والتفه. (آملی ٤٠٨)

### بیان لکیف محسوس ١٦/١٨٢

یعنی ان الکیف المحسوس المطلق، تحتہ جنسان: الانفعالی والانفعال، ویقع تحت کل منها، جمیع کیفیات الخمس المحسوسة التي تحت کلّ منها اجناس وانواع. (سبزواری ١٠٣-١٠٤)

یعنی أن الکیف المحسوس مطلقاً، سواء كان مبصراً أو مسموعاً أو مطعوماً أو مشموماً أو ملموساً، ينقسم الى نوعین إضافیین، کلّ نوع منها جنس یقع تحتہ جمیع کیفیات الخمس المحسوسة التي تحت کلّ منها أجناس وأنواع الى أن ینتهی الى الأفراد. وهذان النوعان هما الانفعالی والانفعال. (آملی ٤١١)

### بخصوصها أو عمومها ١٨/١٨٢

قال فی أسفار: فالخصوص كما فی کیفیات المركبات، كحلاوة العسل، والعموم كما فی کیفیات البسائط، كحرارة النار. (هیدجی ٢٣٠)

فالخصوص كما فی المركبات، مثل حلاوة العسل وصفرة الذهب، لأن کلاً منهما تابعة للمزاج الذي لا تتحقق إلا عند انفعال المواد.

والعموم كما فی البسائط، كحرارة النار، فإن حصولها فی النار، وإن لم یکن لأجل الانفعال، لكن من شأن نوع الحرارة أن یحدث أيضاً بالانفعال الذي هو المزاج، كما فی الفلفل. وهذا معنى العموم. (آملی ٤١١)

### أو عمومها ١٨/١٨٢

أی، بنوعها. فحرارة الفلفل، مثلاً، تابع للمزاج الحاصل من انفعال العناصر، وهی من نوع حرارة النار البسيطة التي لا امتزاج ومزاج لها. وقس عليها غيرها. (سبزواری ١٠٤)

### شديدة الشبه بـ «ان ینفعل» ٢٠/١٨٢

فان «ان ینفعل» هو التأثير التدريجي، والامر التدريجي تكون كل مرتبة منه بصدد



التصرّم. فالمقولتان متشابهتان فى قصر مدّة البقاء. (سبزوارى ١٠٤)

### لكن حاولوا التفرقة ٢١/١٨٢

يعنى ان ماقالوا فى وجه التسمية بالانفعاليّات من انفعال الحواس ومن انفعال مستتبع المزاج ، جار فى الانفعالات. لكن لم يسمّوها بالانفعاليّات، قصداً للتفرقة بالاسم. فنقصوا من الاسم حرفاً ، لان العوالم متطابقة. فخير اللفظ طابق المدلول. ومن هنا قيل : زيادة المباني تدلّ على زيادة المعانى. (سبزوارى ١٠٤)

### بل فى سائر المقولات العرضيّة ٢/١٨٤

اذا اردت ان ادرجها فى منظومة المنطق، تاسيئاً بالقدماء ، كما عدت ابواب المنطق لك ، فى الحواشى التى مضت فى مبحث التقابل. (سبزوارى ١٠٤)

### فإن كليّات الجواهر ٤/١٨٤ - ٥

وأما جزئيات الجواهر، فهى ، كما تكون جواهر ذهنية عند تحقّقها فى الذهن، تكون جواهر خارجية عند تحقّقها فى الخارج.

فما هو المنحصر بالذهنية ، هو كليّات الجواهر. (آمل ٤١٢)

### كعلم العقل والنفس ٥/١٨٤ - ٦

فإننا ندرك ذاتنا بعين صورتنا التى نحن بها نحن ، لا بصورة زائدة عليها . فإن كل إنسان يدرك ذاته على الوجه الذى يمتنع الشركة فيه. ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة فى نفسنا، فهى تكون كلية. (هيدجى ٢٣١)

انما صار علم العقل والنفس بذاتهما جواهر خارجية، لأنه ليس إلا نفس ذاتهما. ولما كانا من الجواهر الخارجية، فهما علم ومعلوم. فنفس حقيقتهما التى جوهر خارجى علم. فالعلم فيها جوهر خارجى. (آمل ٤١٢)

### فإنه عين ذاته ٧/١٨٤

وكذا علمه بما سوى ذاته . ولم نذكره، اطراداً للثلاثة ، ولان عينيّة علمه بذاته اتفاق ، دون علمه بما سواه ، سيّما علمه التفصيلى بها ، كما سيأتى. (سبزوارى ١٠٤)

بملاحظة ۷/۱۸۴

متعلق بقوله «ليس العلم». أى ليس العلم كيفية بالنظر الى تلك المراتب من العلم.

(هیدجی ۲۳۱)

كيفية نفسية ۸/۱۸۴

هى العلم الحصى المكتسب ، لقيامها بالذهن. (هیدجی ۲۳۱)

معنى مصدرى ۹/۱۸۴

وهو العلم المصدرى الذى يشتق منه صيغه المشتقة من الماضى ونحوه، وما يعبر عنه بـ«دانستن» الذى هو نسبة بين العالم والمعلوم. وإلا، فالعلم بمعنى «دانش» لا يكون مصدرأ. فلا يشتق منه شئ، ولا يتصرف بوجه، بل هو اسم جامد، لا تصرف فيه أصلاً. (آملی ۴۱۲-۴۱۳)

أو انفعال ۱۱/۱۸۴

لأنه عند الجمهور عبارة عن قبول النفس الصور العلمية. (هیدجی ۲۳۱)

هنا نقشاً بعقلنا ۱۲/۱۸۴

عند علمنا بشئ\* بالعلم الحصى ثلاثة أشياء: (۱) الصورة الحاصلة من الشئ\* عندنا التى معلومة لنا بالعلم الحصى، و (۲) الانفعال الحاصل فينا بحصول تلك الصورة لخروجنا بها من النقص الى الكمال ومن القوة الى الفعل، و (۳) اضافة بين تلك الصورة الحاصلة وبين ما يطابقها ويحكمها ، أعنى المعلوم بالعرض .

فن قال بأن العلم من مقولة الكيف ، نظر الى نفس تلك الصورة القائمة بالذهن، التى وجودها فى نفسها عين وجودها لدى الذهن . فهى كيف ، أى عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة بالذات، نفسانى، أى قائم بالنفس، متقوم به نحو قيام العرض بالموضوع .

ومن قال بأنه من مقولة الانفعال ، نظر الى الانفعال الحاصل منه للنفس.

ومن قال بأنه من مقولة الاضافة، نظر الى الاضافة التى بينها وبين المعلوم بالعرض.

(آملی ۴۱۳)

### أى المعلوم بالذات ١٥/١٨٤

لأن الذى يطلق عليه اسم المعلوم قسمان: أحدهما هو الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه، وصورته العينية هى بعينها صورته العلمية. ويقال له المعلوم بالذات. وثانيهما هو الذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدركه، وصورته العينية ليست هى بعينها صورته العلمية. وهو المعلوم بالعرض. (هيدجى ٢٣١-٢٣٢)

### فى الذات ما الحضور بالمحضور ٢١-٢٠/١٨٤

«فى الذات» متعلق بـ«المحضور»... وحاصل المعنى أن العلم الحضورى ليس محصوراً فى العلم بالذات، بل هو مصداق له، ومصدقه الآخر هو علم العلة بمعلولها، فإنه أيضاً حضورى، يكون نفس حضور المعلوم لدى العلة، كما هو طريقة الاشراف فى علم الواجب تعالى بالأشياء بالعلم التفصيلى بعد إيجادها، فإن مناطه عنده نفس وجود الأشياء وحضورها عنده تعالى. (آملى ٤١٤)

### كصور فى علمنا الحصى ٣/١٨٥

وكعلم الواجب تعالى بالوجودات المعلوأة، عند اهل الاشراف. فان صفحات نفس الامر، بالنسبة اليه تعالى، كصحائف الازهان، بالنسبة اليها من وجه، ولا نسبة من وجه. (سبزواری ١٠٤)

اختلفوا فى الصور العقلية، فقل إنها أيضاً من فعل النفس فى مرتبة العقل، كما كانت الصور الخيالية فعلها، لكن فى مرتبة الخيال. وعلى ذلك تكون قيام تلك الصور العقلية بالنفس قياماً صدورياً... نحو قيام كل معلول بعلة.

وقيل إنها حالة فى النفس قائمة به بالقيام الحلقى، نظير قيام العرض بمعرضه. ويكون اختراعها من العلة المفيضه اياها على النفس، وهو العقل المفاوق، الى أن ينتهى الى المبدء الفياض. وتكون النفس محلاً لها وهى حالة فيه.

وعلى كلا التقديرين، يكون علم النفس بتلك الصور العقلية حضورياً، بمعنى كون وجود تلك الصورة فى النفس بنفسه ملاكاً لمعلوماتها للنفس، ولا تكون معلوماتها

للفنفس بواسطة حصول صورتها في النفس لكي يلزم التسلسل في الصور أو عدم علم النفس ببعض منها. (آملی ٤١٤-٤١٥)

#### کالخیالات ٤/١٨٥

في أنها فعل النفس وعملها من التركيب بين الصور وتفصيلها ونحوها من التصرفات الأخرى. (هیدجی ٢٣٢)

#### بناء على ان العلم بها بالانشاء والفعالية ٤/١٨٥

وهو الحق، كما يقول به صدر المتألهين، قدس سره، وكما يراه الشيخ العربي محي الدين. قال في الفصوص: بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها. وقال الحكماء: العقل البسيط خلاق المعقولات التفصيلية. (سبزواری ١٠٤)

#### وان كانت تشبيهية ٥/١٨٥

بناءً على... كون قيامها [أي، قيام الصور العلمية] بالنفس بالقيام للحلولي، تصير كلمة «الكاف» تشبيهية، لما عرفت من أن علم النفس بتلك الصور حضوري مطلقاً، ولو كان قيامها به حلولياً، وعليه، فلا تكون معلولة للنفس.

وإذا كان علم النفس بها، مع كونه قابلاً لها وهي مقبولة، ونسبة القابل الى المقبول بالامكان، حضورياً، كان علم العلة الفاعلية بالمعلول حضورياً بطريق أولى، لأن نسبة المعلول الى العلة بالوجوب، لاسيما الفاعل بالاصطلاح الالهي. (آملی ٤١٦)

#### حاصلة للشئ ١٠/١٨٥

أي، للنفس، لان الكلام في الكيفيات النفسانية. (سبزواری ١٠٤)

#### لكنه حالة بسيطة ١٦/١٨٥

هي اتم مراتب العلم الاجمالي فيك، ومن ادناها علمك بما سوى الله تعالى، بعنوان انها ممكنات، أو انها جواهر واعراض، أو انها مقارنات ومفارقات وبرزخيا. (سبزواری ١٠٤-١٠٥)

#### كما مر ٢٠/١٨٥

في توهمك السقوط، حال كونك على جذع عال، وكصورة بيت تخترعها وتصنعها

في المادة. (سبزواری ۱۰۵)

والانفعالی من المرسوم ۲۰/۱۸۵

حاصله أن العلم الانفعالی هو المرسوم في العقل بعد حصول المعلوم بالعرض في الخارج ، وكان وجوده العيني سبباً لارتسامه في العقل . ولما كان ارتسامه في العقل بسبب وجوده العيني ، يسمى بالانفعالی . (آملی ۴۱۷)

كان المعلوم سببه ۲۲/۱۸۵

استعمال « كان » باعتبار ان المعلوم بالعرض معدله . والسبب الفاعلي في السلسلة الطولية وباطن الذات كالعقل الفعال المعلم ، الشديد القوى . (سبزواری ۱۰۵)

وليس مجرد نسبة الشيء ۳/۱۸۶

حتى يكون الاين امراً اعتبارياً لا يحاذيه شيء في الخارج . وكذا المتى وغيره . فان جميعها اكوانا خاصة ، ضما ثم الموضوعات . لكن كل كون بنحو خاص ، فان هيئة محاطية امر قار بمحيط قار ، وهي الاين ، غير هيئة محاطية امر سيال ، وهو المتمنى بامر سيال ، لاحدله غير الحدود المشتركة المفروضة . وهو قدر الحركة الفلكية الدائمة التي من الله ابتداءها واليه انتهاءها . وقدمت تفصيل في الاوعية في الحواشي السابقة على مسألة الحدوث . (سبزواری ۱۰۵)

وغيرهما من الآيات ۵/۱۸۶

كتقاطع خط بخط . (هيدجي ۲۳۳)

في الحركة القطعية ۷-۶/۱۸۶

كون الحركة القطعية زمانياً على وجه الانطباق ، بمعنى انطباقها على الزمان ، بحيث يكون بازاء كل جزء مفروض منها جزء مفروض من الزمان ، فيقع كل جزء منها في جزء من الزمان ، منطبق على ذلك الجزء من الحركة . (آملی ۴۱۸)

في الحركة التوسطية ۷/۱۸۶

كون الحركة التوسطية زمانياً لاعلى وجه الانطباق ، بمعنى كونها بتمامها في كل جزء من الزمان المفروض الذي أخذ ظرفاً لها . (آملی ۴۱۸)

## ومنها الجدة ٧/١٨٦

مصدر، كالعدة، معناها الوجدان، فيساق «الملك» و«له»، كما عبرنا سابقاً في النظم.

(سبزوارى ١٠٥)

## فيكون اضافة الهيئة ٨/١٨٦

انما قلنا ذلك، لان الجدة هيئة الاحاطة، لاهيئة المحيط، كالقميص في التقمص.

(سبزوارى ١٠٥)

## من نسبة الاجزاء ١٣/١٨٦-١٤

بدل تفصيلي لقولنا «من نسبتي معاً» أى الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين. قديقال: النسبة الى الامور الخارجة، زادها الشيخ، وهو ضرورى. فان الوضع يتغير، ولا يتغير النسب التى بين اجزاء الشئ، كالقائم، اذا قلب بحيث لا يتغير شئ من النسبة التى بين اجزائه. فلو كان الوضع عبارة عن مجرد الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض، لم يتغير الوضع حينئذ. فكان الانتكاس قياماً. (سبزوارى ١٠٥)

## سواء كان فى داخله ١٥/١٨٦

هذا لادخال وضع الفلك الاقصى<sup>١</sup>، فان خارجه داخله، اذ لا جسم فوقه ولا خلاء

ولاملاء. (سبزوارى ١٠٥)

كما فى الوضع الحاصل للجسم المحيط، أعنى محدد الجهات، أو فى خارجه، كما فيما سواه.

(آملى ٤١٩)

## وبحسب كون رأسه من فوق ١٧/١٨٦

وهو نسبة اجزائه الى الأشياء الخارجة عنه. ولو لاهذا الاعتبار، لكان الانتكاس

قياماً أيضاً. (هيدجى ٢٣٤)

## ثم الوضع للكون ١٧/١٨٦

وايضاً يطلق بمعنى جزء المقولة، وهو الهيئة العارضة للشئ، بحسب نسبة اجزائه

بعضها الى بعض. (سبزوارى ١٠٥-١٠٦)

## وحيث اعتبر التدرج ۲۱/۱۸۶

ولذا عبّر عنها بـ «ان يفعل» و «ان ينفع»، لان المضارع للاستمرار التجددى . وقد يقال: اختيرا على الفعل والانفعال ، لان الفعل يطلق على المؤثر، بعد انقطاع تأثيره. اذ يقال عند انقطاع التأثير انه «فعل» . والانفعال يطلق على المتأثر، بعد انقطاع تأثيره، اذ بعد انقطاعه يقال: انه «انفع»، بخلاف «ان يفعل» و «ان ينفع»، فانهما لا يطلقان الا على المؤثر والمتأثر حال التأثير والتأثر. والاول اولى كما لا يخفى<sup>۱</sup>. (سبزواری ۱۰۶)

## قال الشيخ ۲/۱۸۷

حاصله ان الاضافة مهیة معقولة بالقياس الى مهیة معقولة بالقياس الى الاولى . فالنسبة متكررة، لان الطرفين كلاهما نسبة . فالابوة اضافة، لانها نسبة معقولة بالقياس الى النسبة الاخرى<sup>۱</sup>، وهى النبوة، بخلاف النسبة. فالابن مثلاً نسبة، لا اضافة، لانها نسبة الجسم الى المكان، والجسم والمكان ليسا امرين معقولين بالقياس . نعم، اذا اعتبر الجسم ، من حيث المحاطية، والمكان ، من حيث المحيطية، تحققت الاضافة . وفى مثال الشيخ ، اذا اعتبر نسبة السقف الى الحائط، فهى نسبة لا اضافة، واذا اعتبرت، من حيث ان السقف مستقر، والحائط مستقر عليه ، كانت اضافة . (سبزواری ۱۰۶)

## مضاف مشهورى ۱۱-۱۰/۱۸۷

المشهورى قسيمان: أحدهما نفس الموصوف بالاضافة، كذات الأب، وثانيهما الذات مع الوصف ، أى مجموعهما . (ميدجى ۲۳۴)

## وهو ما يعرضه الاضافة ۱۱/۱۸۷

أى ، نفس الامر المعروض . وكذا مجموع الامرين . والاول هو المقولة ، والثانى خارج عن غرضنا ههنا . والثالث جمع الاعتبارين . ونظائره كثيرة . منها الكلّى والمتصل والابيض والموجود . فالموجود الحقيقى هو الوجود ، والموجود المشهورى هو المهیة المعروضة وكذا مجموع المهیة والوجود ، وغير ذلك<sup>۱</sup>. (سبزواری ۱۰۶)

### وفي المضاف الانعكاس قد لزم ۱۱/۱۸۷

وهذا من لوازم كونه نسبة متكررة ، فانّ النسبة ، اذا اعتبرت نسبة ، لم تتكرر .  
 فاذا قيل : الاب اب الانسان ، لم ينعكس الى انّ الانسان انسان الاب . وكذا اذا قيل :  
 الرأس رأس الحيوان ، لم ينعكس الى انّ الحيوان حيوان الرأس ، بخلاف ما اذا قيل :  
 الرأس رأس لذى الرأس . ثمّ انّ هذا الانعكاس غير ما في المنطق ، كما لا يخفى . (سبزواری  
 ۱۰۶-۱۰۷)

هذه خاصة للمضاف المشهور . فإنه ، اذا نسب أحد المضافين المشهورين الى الآخر ،  
 من حيث إنه مضاف ، وجب أن ينعكس تلك النسبة . فينسب اليه الآخر أيضاً . فكما يقال  
 الأب أب الإبن ، يقال الإبن ابن الأب .

وإن أخذ أحدهما ، من حيث إنّه مضاف ، ونسب الى الآخر لامن هذه الحيثية ،  
 لم ينعكس . مثلاً ، اذا قيل : الأب أبو إنسان ، لم يقل : الإنسان إنسان أب .  
 وأما المضاف الحقيقي ، فلانسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس ، اذ لا يقع الأبوة أبوة  
 للبنوة . هكذا في الشرح الجديد . (هیدجی ۲۳۴)

### تكافؤ فعلاً وقوة ۱۲/۱۸۷

بل عدداً ، وايضاً جنساً ونوعاً وصنفاً وخصاً . فالأبوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة ،  
 والمعينة بازاء المعينة ، والبنوات المتعددة بازائها الابوات المتعددة ، وان كانت في أبٍ  
 واحد . (سبزواری ۱۰۷)

### فلا شئ خاليا ۱۶/۱۸۷

هذا على الاجمال ، واما على التفصيل ، ففي الاول تعالى كالاوّل ، وفي الجواهر  
 كالاب ، وفي السّم كالمساوى ، وفي الكيف كالمشابه ، وفي المضاف نفسه كالاقرب ، وفي  
 الوضع كالاشد انتصاباً ، وفي الاين كالاعلى ، وفي المتى كالاقدام ، وفي الجدة كالاكسى ، وفي  
 «ان يفعل» كالاقطع ، وفي «ان يفعل» كالاشد تسخّناً . (سبزواری ۱۰۷)





فرهنگ  
اصطلاحات و تعبيرات



and the object

٨/٦٦

qualification

الاتصاف

ان كان كالعروض ٢/٦٧ ؛ فرع  
تحقق الطرفين ٤/٨٨ ؛ مجعول بالعرض  
٢/٩٠ ؛ اسرعدى ١٤/١٠٢

incidence

الاتفاق

بطلانه ١٣/١٦٤ ؛ كالامكان ١٩/١٦٤  
اثر الجاعل the effect of the Maker  
اولاً وبالذات نفس المهيبة ٢١/٨٦ ؛ امر  
بسيط ٣/٨٨

collected-ness, collection

الاجتماع

هيته امر اعتبارى ١٨/١٣٩

agreement

اجتماع المتقابلين

of two opposites

يلزم على تقدير عود الزمان ١/٧٩

the parts

الاجزاء (بالاسر)

سبقها على الكل وجب ١٣/١٣٩

الاجزاء الحدية

the constituent parts of a definition

الاقوال فيها ٢/٣٧ ؛ فى مقام تجوهر  
ها مختلفة ١٢/٣٧ ؛ خواصها ١/١٣٩ ؛  
بيئة غنية عن السبب ٢/١٣٩

moment ; unit of time

الآن

هو الحد المشترك فى جزئى الزمان  
٨/١٨٠ ؛ هوحد الزمان كالوصلات و  
المماسات ٥/١٨٦

moments ; units of time

الآنات

اوعية الآنيات ٧/١١٣ ؛ اطراف الزمان

٧/١١٣

momentary things

الآنيات

كالوصلات الى حدود المسافات ٧/١١٣

originated

الابداعى

(with no preceding element)

كون الفلك ابداعيا ١٨/١٤٣

unity

الاتحاد بحسب الوجود

with regard to ( external )

existence

١٧/٦٦

unity of time

اتحاد الزمان

شرط التناقض ٢١/١٠٥

unity

اتحاد المادة والصورة

of matter and form

٢٣/٦٥

اتحاد المدرك مع المدرك

unification of the perceiver and the  
perceived ; the unity of the subject

عن الشئى يتوقف على تصويره ٨/٨١  
 the act of الاخبار بلاخبار  
 predication without  
 predication  
 عن نفى مطلق و عدم بحث ٥/٨١  
 what is more particular الاخصص  
 سراعرفية الاعم منه ٣/١٤٦  
 perception ; cognition الادراك  
 نحوى الادراك ، اى التعقل والاحساس  
 ٣/١٤٤  
 spherical revolutions الادوار الفلكية  
 عودها ٩/٧٩  
 connection الارتباط الى الجاعل  
 with the Maker  
 ذات المجمعول به مشترطة ٣/٩١  
 real connection الارتباط الحقيقى  
 ذات المجمعول عين الارتباط الحقيقى ٤/٩١  
 the ارتسام الاعدام فى الوهم  
 representation of non-existences  
 in the imagination  
 باعتبار الاضافة الى الملكات ٣/٧٧  
 times الازمنة  
 مقادير الحركات الدورية ازمئة ٢/١١٤  
 السابق واللاحق غير مجتمعين بالذات فيها  
 ٦/١١٨  
 being more الازيدية والانقصية  
 and less

الاجزاء الخارجية the external parts  
 اعنى المادة والصورة ٢١/٧٠  
 the rational parts الاجزاء العقلية  
 متحدة فى الوجود ١٢/٥١ ؛ سلبها عن  
 الوجود ٢١/٧٠  
 the concrete parts الاجزاء العينية  
 تركيبها اتحادى ٤/١٤١  
 the parts الاجزاء المركب الحقيقى  
 of a real composite  
 لا بدفيها من الحاجة بينها ١/١٤٠  
 quantitative parts الاجزاء المقدارية  
 سلبها عن الوجود ١/٧١  
 bodies الاجسام  
 مركبات خارجية ٦/١٣٤  
 the highest genera الاجناس العالية  
 المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة ١٩/٥٦  
 the properties احكام الوجود  
 of existence  
 مثل وحدته وكثرته وثباته وسيلانه  
 ووعائه ١٥/١١٣  
 rational principles الاحكام العقلية  
 لاتخصص ٦/١٥٢  
 states الاحوال  
 المعتزلة جعلوا الجوهرية منها ١/٧٥ ؛  
 هى لوازم الواجب تعالى عند المعتزلة ٨/١٠٤  
 the act of predication الاخبار

كالمبدى المبدع المنشئ المكون ۱/۱۱۰  
 الاسماء والرسوم Names and Traces  
 حدث وجد من المرتبة الاحدية ۱۱/۱۱۴  
 الاسماء والصفات (Divine) Names  
 and Attributes

۲۱/۶۳

اسماء الله التشبيهية the assimilating  
 Names of God

۵/۱۶۰

اسماء الله التنزيهية the purifying  
 Names of God

۴/۱۶۰

اسماء الله الحسنى the most  
 beautiful Names of God

۲۲/۴۸

الاشباح ; mental similitude images  
 وقيل بالاشباح الاشياء انطبعت ۲۱/۶۰  
 اشتباه ما بالعرض بما بالذات confusion  
 between what is by accident and  
 what is by essence

۱۹/۱۸۴

اشتباه المفهوم بما لمصداق confusion  
 between a concept and the object  
 to which it applies

۱/۴۹

الاشتداد gradual increase in  
 intensity

انه حركة ۱۵/۴۴

من اقسام التشكيك ۴/۷۳

الاستحالة qualitative change

مثال لمراتب الشديد والضعيف فى

الاشتداد ۱۷/۴۴

الاستدعاء demanding

الاعم من الاقتضاء ۱۶/۹۸

الاستدعاء بلا اقتضاء demanding

without requirement

كمانى وجودى المتضايين ۱۹/۹۸

الاستدعاء المطلق absolute demanding

كمانى وجود المعلول بالنسبة الى عدم

العلة ۲/۹۹

الاستعداد preparedness

نسبة تهيؤ الشيء الى الشيء المستعد

۳/۱۰۸؛ يرتفع بطريان الفعلية ۱۲/۱۰۹

الاستعدادات preparednesses

عودها بجملتها ۸/۷۹

الاستيعاب الشمولى covering

the whole without leaving

anything

۲۳/۱۷۱

الاسد الاخصر the most

solid and concise (proof)

دليل المسمى بالاسد والاضطرار يبطل

التسلسل ۱/۱۷۳

اسس المطالب the basic questions

ثلاثة ۹/۱۲۸

الاسماء Divine Names

داخلة والمضاف اليه خارج ١٩/٥١ ؛  
 بماهى اضافة ١٨/٥٧ ؛ جعلوا العلم بالشئ  
 مجرد الاضافة ٩/٦٠ ؛ وجود العرض لم يكن  
 من مقولة الاضافة ٥/١٧٨ ؛ العلم اضافة على  
 قول الفخر الرازى ١١/١٨٤ ؛ النسبة تكون  
 لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين ٩/١٨٧  
 ؛ يعرض جميع الاشياء ١٥/١٨٧  
 illuminative relation الاضافة الاشرافية  
 ١١/٤٥ ؛ ٩/٥٧ ؛ ٢٠/٥٧ ؛ ٧/٦٥ ؛  
 للمبدء اضافة اشرافية على جميع ماسواه ٧/١٧٨ ؛  
 اضافته تعالى اشرافية ١٨/١٨٧  
 categorical relation الاضافة المقولية  
 اعتبارية كالوجود الاعتبارى ١١/٤٥ ؛  
 ليس كل تعلق واطافة اضافة بمقولية ٦/١٧٨  
 اطراف الزمان the points of time  
 من الآتات المفروضة ٧/١١٣  
 the retrogression ( or : اعادة الزمان  
 bringing-back) of time  
 ١١/٧٩  
 subjective consideration الاعتبار  
 التفاوت بالاعتبار ١٥/٥١  
 consideration of non - اعتبار العدم  
 existence  
 عدم الاعتبار لاعتبار العدم ٦/٥٠  
 mentally-positd الاعتبارى  
 لاشرف ولاخير فى مفهومه ١٨/٤٣ ؛  
 الوجود عند بعض المتكلمين اعتبارى ١٧/٥٦

الاشخاص individuals; particulars  
 فى مقابل الانواع والاجناس ٣/٦٣  
 being stronger الاشدية والاضعفية  
 and weaker  
 من اقسام التشكيك ٤/٧٣  
 illumination الاشراف  
 من النفس ٩/٦٤  
 the illumination اشراق المثل النورية  
 of the luminous Ideas  
 ٤ ، ٢/١١٦  
 the principality or اصالة المهية  
 fundamental reality of quiddity  
 ٢١/٦١ ؛ ١٣/٥١ ؛ ١٠/٤٣  
 the principality or اصالة الوجود  
 fundamental reality of existence  
 ١١/١٥٢ ؛ ١٤/٥١ ؛ ١/٤٣  
 principle ; basis الاصل  
 فيما لدليل على امتناعه ووجوبه هو الامكان  
 ٦/٨٠ ؛ التمسك بالاصل بعد اقامة الدلائل  
 على الامتناع امر غريب ٩/٨٠  
 the basis of الاصل فى التحقق  
 anything being real  
 هو الوجود ٧/٤٣ ؛ لمعلول الاول هو المهية  
 ١٧/٩٠  
 the most befitting الاصلح  
 بحال العالم ايقاعه فيما لا يزال ٥/١١٧  
 relation الاضافة

۱۰/۸۳

individuals **الأفراد المحققة**  
actualized in the external world

۱۲/۸۳

individuals **الأفراد المقدرة**  
supposed to exist in the external world

۱۲/۸۳

real ( not **الاقسام الفكي**  
imaginary) division

يعدم المقدار ۱۲/۱۴۸

imaginary division **الاقسام الوهمي**  
قابله بالذات مقدارو بالعرض جسم طبعي

۱۲/۱۴۸

requirement ; requiring **الاقضاء**

الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ۱۶/۹۸

لاقتضاء شئ شيئا ليس اقتضاء مقابله ۱۳/۱۳۰  
essential requirement **الاقضاء الذاتي**

كما في الوجوب بالقياس في المعلول  
بالنسبة الى العلة ۱۷/۹۸

requirement **الاقضاء الغيري**

coming from something-else

الاقضاء من قبل الذات لاينافي الاقتضاء

من قبل الغير ۷/۱۰۰

the most sacred **الاقديس**

فيض الله الاقدس ۱۱/۶۵

being more or less **الاكثرية والاقليّة**

التقييد بما هو تقييد امر اعتباري ۲۴/۵۷

quiddities **اعتبارية الماهيات**

being mentally- posited

۱۳/۶۳

decisive conviction **الاعتقاد الجازم**

معنى الامكان خلاف الاعتقاد الجازم

۴/۸۰

non- existences **الاعدام**

عدم التمايز والعلية فيها ۱/۷۷ ؛ الحكم  
بالعلة عليها بتشابه الملكات ۹/۷۷ لا ميز

فيها ۱۳/۹۶ ؛ باعتبار ما يضاف اليها تمايزة  
۱۶/۹۶ ؛ راسمها ۱۶/۱۱۳

accidents **الاعراض**

بساط خارجية ۹/۷۶ ، ۸/۱۳۴ ؛  
لا تقوم الجوهر النوعي ولا تحصل الجوهر  
الجنسي ۲۰/۱۳۴

relative accidents **الاعراض النسبية**

تخرج من تعريف الكيف ۳/۱۸۲ ؛ منها  
الايين والتمى والجدة والوضع والفعل و  
الانفعال والمضاف ۱/۱۸۶

the most general thing **الاعم**

سراعرفيته من الاخص ۳/۱۴۶

permanent archetypes **الايان الثابتة**

في نشأة العلم الربوبي ۲۰/۶۳ ؛ هي  
لوازم الواجب تعالى عند الصوفية ۸/۱۰۴

individuals **الأفراد الذهنية**

existing in the mind



بتحليل من العقل ١٠٠ / ٣ ؛ فى استعمال  
 الالهى والمنطقى ١٠٠ / ٩ ؛ العام والعاسى  
 منه ١٠٠ / ١٠ ؛ الخاص والخاصى منه ١٠٠ /  
 ١٢ ؛ لازم للمهية ١٠١ / ٢٣ ؛ ليس الاعدم  
 الاقتضاء للوجود والعدم ١٠٢ / ٢ ؛ علة الحاجة  
 الى العلة ١٠٣ / ١٧ ؛ يجامع وجود الشئ وليس  
 مقابله ١٠٤ / ١٧ ؛ بشرط الحدوث ١٠٤ / ٢٣ ؛  
 برزخ بين الوجوب والامتناع ١٠٧ / ٧ ؛ من  
 العوارض التى تلحق المهية مع الوجود ١٢٩ / ٢١  
**الامكان الاخصى** the more  
 special possibility  
 سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقعية  
 ١٠٠ / ١٥  
**الامكان الاستعدادى** possibility  
 through - preparedness  
 نسبة تهيوء الشئ الى الشئ المستعدله  
 ١٠٨ / ٣ ؛ بالامكان الوقوعى دعى ١٠٨ / ٧ ؛  
 الفرق بينه وبين الامكان الذاتى ١٠٨ / ١٠  
**الامكان الاستقبالى** future  
 possibility  
 سلب الضرورات جميعاً ١٠١ / ٢ فقدنظر  
 فى عدم تعين احد طريقه ١٠١ / ١٧  
**الامكان بالذات** possibility -  
 by-itself  
 ٤ / ٩٨  
**الامكان بالغير** possibility  
 by - something - else  
 سلب من اتسام الامكان ٩٨ / ٥

من اقسام التشكيك ٧٣ / ٤  
 الذى يمكن ان يخبر عنه that which  
 allows of predication  
 فى تعريف الوجود ٤٢ / ٣  
**الامتداد السيلانى** mobile extension  
 ١٢٠ / ٢  
**الامتناع** impossibility  
 الامكان برزخ بينه وبين الوجوب ١٧ / ٧  
**الامتناع بالذات** impossibility -  
 by - itself  
 ٩٨ / ٤  
**الامتناع بالغير** impossibility -  
 in relation-to - something - else  
 ضرورة عدم وجود الشئ بالنظر الى الغير  
 ٩٩ / ١  
**الامر** fact, command  
 المراد به هو الشئ نفسه ٨٣ / ٢١ ؛ اى  
 عالم المجردات ١١٥ / ٤ ؛ هو الوجود المنبسط  
 ١٧٠ / ١٨  
**امر الله** the command of God  
 ١٢٠١١ / ٨٤  
**الامكان** possibility  
 مثال للمعقول الثانى ٦٨ / ٤ ؛ هو سلب  
 الضرورتين ٦٨ / ١١ ؛ هو خلاف الاعتقاد  
 الجازم ٨٠ / ٤ ؛ مناط الحاجة ٨٦ / ١٣ ؛  
 الابحاث المتعلقة به ١٠٠ / ١ ؛ عروضه

انتزاع مفهوم واحد من اشیاء متخالفة  
١٢/٥٥، ١/٥٦؛ انتزاع الشیء ذی العموم  
١١/٥٨

abstract انتزاعي  
الوجود عندهم انتزاعي ٢٣/٧٥؛ الاتصاف  
اسر انتزاعي ٨٨ / ٥ ؛ الامر الانتزاعي  
١٣/١٨٤

quiddity being انتزاعیة المہیة  
something abstract  
تلزم من مجموعیةها ١٥/٩٠

the aspects of انحاء العدم  
non - existence  
مالم یسند جمیع انحاء عدم الشیء لم  
یحکم العقل بوجوده ٤/١٠٧

various انحاء الوجودات  
aspects of existences  
التي هی المتعلقات بنفسها ١٠/٥٧

subsumption الاندراج  
اندراج الشخص تحت الطبیعة ٥/٦٣  
الانسان الكامل  
الذی خلق الله و خلق الاشیاء لاجله  
١/١٦٥

انسلاب السخیة (two things)  
not being of one and the same root  
٢٠/٩٠

losses in الانسلاخات الصوریة  
terms of the form

essential الامكان الذاتی

possibility ; possibility -by-itself  
یجتمع مع الوجوب و الامتناع الغیرین  
٦/١٠٠؛ كالمادة ١٢/١٠٧؛ الفرق بینہ

و بین الامكان الاستعدادی ١٠/١٠٨؛  
اسر سلبی محض ١٩ / ١٠٨؛ موضوعه  
لیس بالفعل ١/١٠٩؛ كالاصل للاستعدادی  
٤/١٠٩؛ لازم المہیة دائماً ١٢/١٠٩

general possibility الامكان العام  
سلب الضرورة عن الطرف المخالف  
١١/١٠٠

possibility الامكان بالقیاس الى الغیر  
in relation - to - something - else  
لا ضرورة وجود الشیء و عدمه بالنظر  
الى الغیر

possibility الامكان بمعنى الفقر  
in the sense of need  
المستعمل فی الوجودات المحدودة  
٨ / ١٠٧

occurring possibility الامكان الوقوعي  
المفسر بكون الشیء لا یلزم من فرض وقوعه  
محال ٨/١٠٨

general principles الامور العامة  
( ontology )

هی فی الالهی كسماع الطبیعی فی العلم  
الطبیعی ١٥/٣٩

extraction ; abstraction الانتزاع

the lordly lights ; الانوار الاسفهدية

the lights of Divine commandment

لاسيمة لها على التحقيق ١٠/٨٤

the victorious lights الانوار القاهرة

هي لوازم الواجب تعالى عند الاشرافين

٧/١٠٤

«is-ness» ; existence انية

الحق ماهيته انية ٢/٥٣ ؛ اما الجنس

الذي هو عين الوجود مفيد انيته مفيد

بهيته ٨/٧١

planetary positions الاوضاع الكوكبية

٩/٧٩

the dimensions of reality اوعية الواقع

١/١٠٣

the First الاول تعالى

(may He be exalted)

لوازمه ٥/١٠٤ ؛ تشخصه عين وجوده

١٠/١٤٣ ؛ فاعل بالتجلي على قول الصوفية

٢/١٥٨ ؛ فاعل بالعناية لدى المشاء ٧/١٥٨ ؛

فاعل بالرضا عند الاشراف ١١/١٥٨ ؛ له

صفات اضافية ١٧/١٨٧

preponderance الاولوية

لا يوجد الشيء بها ٢/١٠٦

preponderance الاولوية وخلافها

and its opposite

من اقسام التشكيك ٣/٧٣

essential الاولوية الذاتية

٩/١٦٧

«affection», being affected الانفعال

من اقسام الاضافة ١٠/١٧٨ ؛ يخرج من

تعريف الكيف ٢/١٨٢ ؛ العلم انفعال على

قول بعض ١١/١٨٤

«affections» الانفعالات

هي الكيفيات المحسوسة ان كانت غير

راسخة ١٩/١٨٢

«affective» qualities الانفعاليات

هي الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة

١٨/١٨٢

real disjunction الانفصال الحقيقي

٩/٩٨ ، ١١/٨١

transformation الانقلاب

انقلاب انفس المهيئات ٥/٦١ ؛ انقلاب

ارسلني صفته او صورته ١٩/٦١ ؛ انقلاب نفس

الحقيقة ١٩/٦١ ؛ يلزم على تقدير عود الزمان

١/٧٩ ؛ انقلاب حد ذات المفهوم ١/٨٢ ؛

عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي ٢٢/٨٧ ؛

يلزم على تقدير وجود الامكان بالغير ٩/٩٨

essential الانقلاب الذاتي

transformation

٢٣/٦١

species الانواع

٢/٦٣

lights الانوار

الاختلاف بينها ليس اختلافاً نوعياً ٩/٥

one and the same rhyme-word

تكرار القافية المعيب عند البلغاء ٥/٤٩

«where» (category) **الاین**

من اعراض النسبية ١/١٨٦؛ وجه افتراق

الجدة عنه ١٠/١٨٦

wasted, of structed **الباطل**

ای المقطوع عن الغاية لا انه لا غاية له

٢٠/١٦٢

proof **البرهان**

كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان مالم

يذكك عنه قائم البرهان ٥/٨٠

chance **البخت والاتفاق**

and coincidence

القائل به ينكر اولية حاجة الممكن الى المؤثر

٩/١٠٢

simple **البساط**

( non - composite ) things

لفناء كل جنس في فصله ولا سيما في البساط

١/١٣٣

external **البساط الخارجية**

simple (non - composite) things

الاعراض بساط خارجية ٩/٧٦ ، ٨/١٣٤

simple **البسيط**

( non - composite ) thing

جامع لجميع الكمالات ٨/١٣٦

simple **بسيط الحقيقة**

(non - composite) reality

preponderance

لا يوجد الشئ بها ٣/١٠٦ ؛ كلاقسميه

من الكافية وغيرها ٨/١٠٦

preponderance- **الاولوية الغيرية**

by-something - else

لا يوجد الشئ بها ٣/١٠٦ ؛ تنفيها

بقاء تسوية الوجود والعدم ١٤/١٠٦

being the first **الاولية**

غير منتقرة الى الدليل ٦/١٠٢

being **الاولية والآخرية**

the first and the last

من اقسام التشكيك ٣/٧٣

the Divine days **ايام الله**

« ذكرهم بايام الله » ٤/١١٤

necessitation **الايجاب**

لابد في الترجيح من ايجاب ٥/١٠٦

bringing into existence **الايجاد**

الشئ مالم يوجد لم يوجد ١٨/١٦٤ ؛

تفرعه على الوجود ١١/١٦٩

being ; existence **الايس**

هو الوجود ٧/٧٤ ، ٢/٩٤ ؛ الممكن

من ذاته ان يكون ليس وله من علته ان

يكون ايس ٥/١١٢ ؛ الفاعل الالهى المخرج

للمعلول من الليس المحض الى الايس ١٨٥/

٨ ؛ اخراج الواجب تعالى العقل من الليس

الى الايس ٢١/١٨٦

the repetition of **الايطاء**

كاخراج الواجب العقل من الليس الى الایس

٢١/١٨٦

التاثير والتاثر التدرجيان affecting and

being-affected actualized gradually

كما فى الفعل والانفعال ٢١-١٩/١٨٦

التاخر (الانفكاكى) posteriority

١/١٢٢

التاثر theosophy

اى التوغل فى العلم الالهى ١٢/٥٦

التالى consequent

التالى باطل فالمقدم مثله ٢١/٤٧

تباين العزلى = بينونة عزلة

١٧/١١٤

تباين الوصفى = بينونة صفة

١٦/١١٤

التبدل الذاتى essential change

يلزم بناء على التبدل الذاتى ان يكون كل

طبيعة ذواتا متخالفة ٢١/١١٥

التجانس homogeneousness

من اقسام الوحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨

التجدد renewal

ان الحدوث والتجدد طبيعى وذاتى ١١/١١٧

التجلي self-manifes-

tation ; theophany

لا تكرر فى تجليه تعالى ٤/٧٨

التجلي الالهى Divine self -

manifestation ; theophany

١٩/١٠٥

النفس الناطقة بسيط الحقيقة ٧/١٣٦

بشرط شئى = المخلوطة - conditioned-

by-something

من اعتبارات المهية ٥/١٣١

بشرط لا = المجردة - negatively-

conditioned

من اعتبارات المهية ٦/١٣١

البقاء continuance

مقابل الحدوث ١٩/١٠٤

بقعة الامكان the area of possibility

كلما قرع سمعك فذره فى بقعة الامكان ما لم

يذك عنه قائم البرهان ٧/٨٠

البناء والبناء building

and builder

تمسكهم بمثال البناء والبناء ١٢/١٠٣

بينونة صفة difference of attributes

حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة ١٦/١١٤

بينونة عزلة difference

of complete separation

١٦/١١٤

التاثير producing an

effect ; affecting

العلة الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية

التاثير ٤/١٦٩ ؛ شرايط التاثير ما يجمع

يجب ٢/١٧٠

التاثير والتاثر الابداعيان affecting

and being affected actualized all

at once

rational laboring

٢٠/٥٠

difference

التخالف

مقسمه الغيرية ٣/١٥٠

particulari-

تخصّص استعداد

zation of preparedness

١٣/٨٤

infiltration of

تخلّل العدم

non - existence

على تقدير جواز إعادة المعدم ١١/٧٨ ؛

بين المهية ولازمتها ١٣/١٠٤

divesting

التخلية

تخلية المهية عن الوجود تحليلتها به ١١/١٧٠

imagination

التخيل

كل فعل نفساني فلهشوق ما وتخيل ما ١٦٣/

٢٢؛ التخيل غير الشعور بالتخيل ١/١٦٤

successive order

الترتّب

دليل الترتب يبطل التسلسل ١٦/١٧٢

natural order

الترتيب الطبيعي

كالجسم والحيوان ٤/١٢٠

positional order

الترتيب الوضعي

كالترتيب في المكان ٥/١٢٠

preponderance

الترجّح بلا مرجّح

without there being a preponderant

يلزم على تقدير انكار بديهية حاجة الممكن

الى المؤثر ١٠/١٠٢

an active agent

ترجيح الفاعل

giving preponderance

essential self -

التجلي الذاتي

manifestation ; essential theophany

٢٠/٥٧

self-manifestations;

التجليّات

theophanies

مرادهم بحصص الوجود التجليات ١٦/٥٧

the art of using

تجنيس القافية

a homonymous term as a rhyme word

المعدود من المحسنات البديعية ٨/٤٩

movement

التحرك

معطى التحرك فاعل باصطلاح الطبيعي

١١/١٦٠

acquiring what

تحصيل الحاصل

has already been acquired; actual-ization of what has already been actualized

يلزم على تقدير احتياج الممكن في حال البقاء

الى المؤثر ٩/١٠٣

actualization

التحقق

ثابت للوجود بالحقيقة وللمهية بالمجاز و

بالعرض ٦/١١٩؛ للوجود اولا وبالذات و

للمهية ثانياً وبالعرض ١٧/١٣٢

adorning

التحلية

تخلية المهية عن الوجود تحليلتها به ١١/٧٠

analysis

التحليل

عروض الامكان بتحليل من العقل ٣/١٠٠

analysis and

التحليل والتعمّل

القائل بالبعث ١٧/١٠٢ ؛ لزومه على  
تقدير كون الطبيعي جزء فرد ١٢/١٣٣ ؛  
لزومه على تقدير اجراء قاعدة الفرعية  
في الهلية البسيطة ٢٠/١٥١ ؛ أدلة  
ابطال التسلسل ١٧١/١٧٢ ؛ ١٧٢/١٧٢ ؛  
١٠ ، ١٦ ، ٢٠ ؛ ١٧٣/١

الشابه similarity

من اقسام وحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨

التشبيه assimilation

كون العلم كيفاً على سبيل التشبيه ١٠/٦٥

التشبيه والمسامحة assimilation

and a loose way of expression

تسمية العلم بالكيف بالتشبيه والمسامحة

٢/٦٢

التشخيص individuation

هو الوجود في الحقيقة ١٦/١٣٢ ؛ الشئ

مالم يتشخص لم يوجد ١٣/١٣٣ ،

١٨/١٦٤ ؛ ساوق الوجود في الازهان

٣/١٤٢ ؛ ضم الهيات لا يفيد ١٤٢/

١٢ ؛ التميز بينه وبين التميز ١/١٤٣ ؛

تقسيمه ٩/١٤٣ ؛ تشخص الاول تعالى

عين وجوده ١٠/١٤٣ ؛ مابه يمنع صدق

الشئ على كثيرين ٩/١٤٣

التشخيص الحقيقي real

individuation

نحو من الوجود ١٤٢/٥ ؛ اشاراته امور خارجة

٥/١٤٢

التشكك gradation

في العلم ١٣/١٨٤

ترجيح الفاعل وجود الممكن او عده ٦/١٠٦  
التركيب composition

من الاجزاء الحدية ١/١٣٧

التركيب الانحادي composition

by way of unification

بين الاجزاء العينية على قول السيد السند

١/١٤١

التركيب الانضمامي composition

by way of annexation

بين المادة و الصورة على قول الحكماء

١١/١٤١

التركيب الحقيقي real composition

له وحدة حقيقية ١٥/٧٠ ؛ على قيام الاجزاء

بعضها ببعض ٨/٧٦

التساوي equality

من اقسام الوحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨

التسلسل infinite regress

لزومه لو كان الوجود جزء للمهية ٦/٥١ ؛

لزومه في موضع ما يكفي في المحذورية

١٦/٥١ ؛ لزومه على تقدير وجود الحق

تعالى عرضيا لمؤيته ١٨/٥٣ ؛ يلزم من

عروض الامكان للمهية في الخارج ١٢/٦٨ ؛

على تقدير وجود الموجود ١٧/٧٥ ؛

لزومه على تقدير كون الوجود حالا ٧/٥٠

٢١ ؛ لزومه على تقدير اعادة الزمان ٧/٧٩

١٣ ؛ لزومه على فرض كون الجهات

متحققة في الاعيان ٥/٩٦ ؛ لزومه على

تقدير احتياج الممكن الى المؤثر على قول

## التشكيك

analogicity ;

analogical gradation

اقسامها ٧٣/٣؛ المفاهيم كلها على السواء  
في نفى التشكيك ٧٣/٣؛ الوجود  
مقول بالتشكيك ٧٢/١؛ الطبيعة المشككة  
٧٢/٨؛ عدم جوازه في المهية ٤٤/٥

التصديق judgment

مسلك التصديق لاثبات الوجود الذهني  
٧/٥٩

التصديق الاولي primary

judgment

قد يحصل فيه خفاء لعدم تصور اطرافه  
٨/١٠٢

التصور representation

اشارة عقلية ٥٨/١٢؛ مسلك التصور لاثبات  
الوجود الذهني ٥٩/٧؛ خفاء غير قاذح  
في اولية التصديق ١٠٢/٨

التضاييف mutual correlation

مسلك التضاييف لاثبات الوجود الذهني  
١/٦٦؛ بين العلة والمعلول ظاهر  
٩/١٧١؛ دليل التضاييف يبطل التسلسل  
٢٠/١٧٢

التطبيقي one-to-

one correspondence

دليل التطبيق يبطل التسلسل ١٧١/١٢

التعريف الحقيقي real definition

الوجود غنى عنه ٤٢/٢؛ ليس للجهات  
تعريف حقيقي ٩/٩٥؛ غناء الوحدة و

الكثرة عنه ١٤٦/١

circular التعريفات الدورية

definitions

من اراد ان يعرف الجهات لم يات الا بتعريفات  
دورية ٩/٩٥

literal definition التعريف اللفظي

ما ذكر للوجود من المعارف تعريف لفظي  
٢/٤٢؛ التعريف اللفظي للجهات ٩/٩٥

agnosticism التعطيل

عن معرفة ذات الله وصفاته ٤٨/١٣؛ تعطيل  
العالم عن المبدء الموجود ٤٨/١٨؛ تعطيل  
العقول عن المعارف والاذكار ٤٨/٢٣

dependences العلاقات

تسمية انحاء الوجودات بالتعلقات ٥٧/١١

rational laboring التعمّل

من العقل ٥٠/٤؛ وجود الجهات في العقل  
بالتعمّل ٩٦/٢؛ الجزء التعملي ١٣٣/١١

determination التعيّن

كالجوهرية او العرضية ٤٧/١٤

transformation التغير

لا ينسحب حكمه على صفات العالم بل  
على ذاتها ايضاً ١١٥/١٠

entrusting التفويض

يلزم من قاعدة «الواحد» ١٧٠/١٦

opposition التقابل

مقسمة الغيرية ١٥٠/٣؛ اقسامه ١٥٣/١؛  
تعريفه ١٥٣/٣؛ نوع من الغيرية ١٥٣/٧؛  
priority التقديم



امر اعتبارى ٢٤/٥٧  
multiplicity **التكثّر**  
فى المهيّات المنسوبة الى الوجود ٢/٥٧  
repetition **التكرّر**  
قول الشيخ الرئيس فى معنى التكرّر ٢/١٨٧  
sharing-one-species **التماثل**  
من اقسام وحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨  
مقسمه الغيرية ٣/١٥٠ ؛ جهة الاتحاد  
والهوية عليه اغلب ٨/١٥٣  
distinction **التمييز**  
الفرق بينه وبين الشخص ١/١٤٣  
proportionality **التناسب**  
من اقسام وحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨  
contradiction **التناقض**  
اعتبر فيه وحدة الحمل ١٨/٦٢ ؛ اتحاد  
الزمان شرط فيه ٢٢/١٠٥  
sharing-one-position **التوازي**  
من اقسام الوحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨  
unification ; unity **التوحيد**  
مسألة التوحيد اس المسائل ٢٤/٤٥  
the unity of **التوحيد الافعالى**  
Divine Acts  
« الكل مستمدة من مدده » راجع اليه  
١٣/٢٩  
recognition **توحيد الله**  
of the unity of God  
تمييزه عن خلقه ١٦/١١٤

التقدم للوجود المتقدم ليس مقوماً ٢٠/٥٤  
priority and **التقدم التاخر**  
posteriority  
ماخوذان فى مفهوم القدم والحدوث ٣/١١٨  
a thing **تقدم الشيء على نفسه**  
being prior to itself  
١٥/٥٣  
a thing being **تقدم الشيء على نفسه بالذات**  
prior to itself with regard to essence  
١٢/٧٨  
a thing **تقدم الشيء على نفسه بالزمان**  
being prior to itself in terms of time  
١١/٧٨  
a thing **تقدم الشيء على نفسه بمراتب**  
being prior to itself by degrees  
٧/١٠٥  
conceptual priority **التقدم بالمعنى**  
هو تقدم لوازم المهيّة على وجودها بحسب  
الذهن ١١/١٠٦  
approximation **التقريب و المجاز**  
and figurative expression  
العملية فى الاعداد على سبيل التقريب و  
المجاز ٨/٧٧  
constituting **التقويم**  
مناف للضدية ٢١/١٨٠  
being - determined **التقيّد**  
جزء بما هو تقيّد لا بما هو قيد ٢٢/٥٧  
determination **التقييد**

جعلله المتزلى اعم من الوجود ٧/٧٤؛ مرادف

للوجود ٧/٧٥

ثبوت شئ لشيء something being

affirmed of something

فرع ثبوت المثبت له ٩ / ٥٨ ؛ لا يستلزم

ثبوت الثابت فى الخارج ١٨ / ١٠٢

ثبوت الشئ لنفسه the affirmation

of the self-identity of a thing

ضرورى ١٧ / ١٥٠

ثبوت المعدوم the subsistence

of a non-existent

شبهاته ١٤ / ٧٥

الجاعل the Maker

غناء المهية عن الجاعل ٦ / ٨٧

الجاعل الاول the first Maker

انتهاء العلل اليه ١٩ / ١٠١

الجاعل الحق the true Maker

والقيوم المطلق ١٤ / ٩٠

الجبروت the world

of pure intelligences ; the world of spiritual realities

المحتجب فى عز جلاله بشعشة اللاهوت

عن سكان الجبروت ٢ / ٣٥ ؛ فى السلسلة

الطولية للوجود ١٣ / ١١٢

الجدّة - له possession (category)

هيئة ما يحيط بالشيء ٧ / ١٨٦ ؛ وجه افتراضه

توحيد الذات the unity

of the Divine Essence

لا يتم على تقدير اصالة المهية ٢٤ / ٤٥

التوحيد الذاتى = توحيد الذات

« ازمة الامور طراً بيده » راجع اليه ١٣ / ٣٩

توحيد الصفات the unity

of the Divine Attributes

لا يتم على تقدير اصالة المهية ٣ / ٤٦

توحيد فعل الله the unity

of the Divine Act

لا يتم على تقدير اصالة المهية ٩ / ٤٦

توحيد كلمة الله the unity

of the Divine Word

لا يتم على تقدير اصالة المهية ٩ / ٤٦

التوليد production

تعالى الله عن ذلك ٢١ / ٩٠

الثابت subsistent

ان المهية فى حال عدم ثابتة على قول

المعتزلة ٤ / ٧٤ ؛ الواسطة بين الموجود

والمعدوم المسمى بالحال ١٢ / ٧٤

الثابت العين self - subsistent

فى تعريف الوجود ٣ / ٤٢

الثابتات الازلية pre-eternal

subsistents

٧ / ٨٧

الثبوت subsistence

عن الاين ١٠/١٨٦

## الجزاف

vain act

يظن انه بلا غاية ٢/١٦٢

## الجزء

part

الوجود ليس جزء لشيء ١٥/٧٠

## الجزء التعملي

a constituent part

elaborated by the mind

لا الخارجى ١١/١٢٣

## الجزئى

particular

كل ما يوجد فى الخارج جزئى ١٣/٥٨ ؛

الاشكال من جهة كون شئ واحد

كلياً وجزئياً ١٦/٦٠ ؛ الجزئى جزئى

باحد الحملين وليس بجزئى بالآخر

١٧/٦٢ ؛ الجزئى ليس معرقاً ١٥/٦٧ ؛

الجزئى جزئى مفهوماً ولكنه مصداق للكلى

١٧/٨١ ؛ لا يحصل من انضمام كلى جزئى

١٤/١٤٢ ؛ ليس كلى مع الجزئى بنحو

الادراك ٢/١٤٤

## الجسم

body

المقدار من لوازم الجسم ٢/٧١ ؛ كل جسم

متناه او متعيز او متقسم الى غير النهاية

١٢/٨٣ ؛ المادة والصورة فيه خارجيتان

وفى اعراضه عقليتان ٥/١٣٤ ؛ يحكم

عليه بانه مركب خارجى ٦/١٤١ ؛

مركب من الجوهرين الحال و المحل

٦/١٧٦ ؛ خص بالانفعالى والانفعال

٦/١٨٣

الجسم التعليمى mathematical body

الكمية السارية فى الجهات الثلاث للجسم

الطبيعى ١١/١٨٠ ؛ من اقسام الكم

التعليمى ٣/١٨١

الجسم الطبيعى natural body

مثال للمواحد بالعدد ١٣/١٤٨

الجسم الطبيعى العنصرى natural

elemental body

فى مقابل الجسم المثلالى ١٣/١٦٣

a body belonging to the world of similitudes

١٣/١٣٦

making

## الجعل

لا مهية قبل الجعل ١٣/٨٧ ؛ استيفاء اقسامه

٦/٨٨ ؛ القول المرضى فيه ٨/٨٨ ؛

اثر الجعل وجود ارتبط ١٤/١٠٤ ؛

ما جعل الشمس مشمشاً ١٦/١٥٠ ؛

الجعل البسيط simple (non-

- composite) making

ما كان متعلقه الوجود النفسى ٦/٨٦

الجعل التاليفى composite making

٣/٨٦

الجعل التركيبى = الجعل التاليفى

الوجود وجود معمول تركيبياً بالعرض ٣/٩٠

الجعل بالذات essential making

١٥/١١٨؛ فناء كل جنس في فصله ٢٣/١٣٢؛  
الفصل محصل للجنس ٢١/١٣٢؛ جنس و  
فصل لا بشرط حملا ٢/١٣٤.

proximate genus **الجنس القريب**  
١٠/٧٠

mental substances **الجواهر الذهنية**  
ككليات الجواهر ٥/١٨٤  
**الجواهر المفارقة**

non-material substances  
صوره ١٠/١٦٦

substance **الجوهر**  
كيف يجتمع مع عرض ١٤/٥٩؛ جنس لحقائق  
الجوهرية ١٥/٥٩؛ الاشكال من جهة كون شئ  
واحد جوهر او عرضا ١٢/٦٠، ٩/٦٢؛ اخذ في  
طبيعة نوعه كالانسان ٢٣/٦٣؛ تعريفه ٢/٧٠،  
١/١٧٦؛ ليس الوجود جوهرآ ٢/٧٠؛ ليس  
قابلا للضدية ١٩/١٨٠؛

generic substance **الجوهر الجنسي**  
لا يحصل بالاعراض ٢١/١٣٤

inhering substance **الجوهر الحال**  
في الجوهر الآخر هو الصورة ٣/١٧٦

mental substance **الجوهر الذهني**  
ليس كثير اشكال في كونه عرضآ ٢/٦٠؛  
مفهوم العرض يصدق عليه ١٢/٦٢

material substance **الجوهر المادي**  
في مقابل الجوهر المجرد ١٣/١٣٦

accidental making **الجعل بالعرض**  
٦/٨٨

ما كان متعلقه الوجود الرابط ٧/٨٦  
composite making **الجعل المولف**

يختص تعلقه بالعرضيات ١١/٨٦  
quiddity being made **جعل المهيّة**  
مهيّة مجعولة بالعرض ٢/٩٠

existence being made **جعل الوجود**  
عندنا قد ارتضى ١/٩٠

logical plural **الجمع المنطقي**  
من صور اى من الصورتين ٤/١٧٦

genus **الجنس**  
المهيّة الجنسية ٩/٤٤؛ شئ واحد مجنسا  
بجنسين ٥/٦٠؛ اندراج النوع فيه ٥/٦٣؛  
صدقه على نفسه ٦/٦٣؛ الفصل بالنسبة اليه  
مقسم لا مقوم ٦/٧١؛ الجنس الذي مهيته غير الوجود  
٧/٧١؛ ما به الشراكة ٩/١٣٤؛ ليس جنسان  
في مرتبة واحدة لنوع واحد ١٢/١٣٤؛ يقال  
صورة لنوع الشئ ولجنسه وفصله ٥/١٦٦

genus and differentia **الجنس والفصل**  
المادة والصورة ما خدما ١/٧١؛ كل منهما  
عارض لآخر ٥/٧١؛ حاجة الجنس الى الفصل  
ليس في قوام ذاته ٦/٧١؛ الذاتى اما جنس  
واما فصل ١٠/٨٣؛ اتحاد الجنس مع الفصل  
١٠/١١٥؛ تقدمهما على النوع بالمهيّة والتجوهر

essential need الحاجة الذاتية

كما في الوجوب بالقياس المتحقق في العلة

الى العلول ١٨/٩٨

need of a possible thing حاجة الممكن

الى العلة في البقاء ٢٠/١٠٢

nominal contingent الحادث الاسمي

هو ما اصطلحت انا عليه ٨/١١٤

contingent at the الحادث الدهري

level of perpetual duration

معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود

بالعدم الدهري ١٩/١١٣

definition الحد

الوجود ليس له حد ٦/٤٢؛ زيادة الحد

على المحدود ١٦/١٣٦؛ يلحظ تغاير

الاجمال والتفصيل في حمله على المحدود

٣/١٥٠

essential boundary حد الذات

هنا مقابل فرض الفارض ١٨/٨٣

common boundary الحد المشترك

ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة

٥/١٨٠

contingency; temporal الحدوث

origination

لا يفرق الحدوث والبقاء في الحاجة ٢١/١٠٢

من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة

٢/١٠٤؛ البقاء مقابل الحدوث ١٩/١٠٤؛

ليس الحدوث علة من راسه ٢٢/١٠٤؛

non-material substance الجوهر المجرد

١٣/١٣٦

locus-substance; a الجوهر المحل

substance constituting the locus

(of another substance)

للجوهر الآخر هو الهولي ٣/١٧٦

non-material substance الجوهر المفارق

ليس محلا لجوهر ولا حالا في جوهر ولا

مركبا منهما ٧/١٧٦

specific substance الجواهر النوعي

لا يقوم بالاعراض ٢١/١٣٤

substantiality الجوهرية

المعتزلة جعلها من الاحوال ١/٧٥

explicit modes الجهات

وجوب وامتناع وامكان ٥/٩٥؛ المواد

الثلاث في الخارج مواد وفي الاذهان

جهات ٦/٩٥؛ غنية عن الحدود ٨/٩٥؛

وجودها في العقل بالتعمل ٢/٩٦؛

كيفية النسب ٢/٩٦؛ بطلان القول بانها

امور خارجة ٩/٩٦

state الحال

الواسطة بين الموجود والمعدوم ١١/٧٤؛

وقولهم بالحال كان شططا ١٣/٧٤؛ حده

١٤/٧٤؛ شبهات الخصم فيه ١٣/٧٥؛

الكيف المسمى بالانفعال كالحال ٣/١٨٣؛

need الحاجة

مناط الحاجة هو الامكان ٢٣/١٠٢

من تعريف الكيف ٢/١٨٢  
 الحركة البطيئة slow movement  
 غير مركبة من الحركات والسكنات؛ ١٩/٥  
 الحركة التوسطية mediating movement  
 التوسطات من الحركات لا تكون على وجه  
 الانطباق ١١٢/٩، ١٨٦، ٧؛ نسبة النفس  
 الى كل القوى نسبة الحركة التوسطية  
 الى القطعية ٧/١٦٠  
 الحركة الجوهرية substantial movement  
 يقتضى التجديد فى كل آن ١٩/١١٢ ؛  
 مقتضى ثبوتها فى القوى والطبايع ٨/١٦٩  
 الحركة القطعية cutting movement  
 القطعيات من الحركات تكون على وجه  
 الانطباق ١١٢/٨، ١٧٦، ٧؛ نسبة النفس  
 الى كل القوى نسبة الحركة التوسطية الى  
 القطعية ٧/١٦٠  
 الحركة الوضعية positional movement  
 تقبلها مادة الفلك ٩/١٢٤  
 حشر الاجساد the resurrection of the  
 bodies  
 ١٨/٧٩  
 حصص العدم portions of non-  
 existence  
 ١٢/١٠٥  
 حصص الوجود portions of existence  
 هى نفس مفهوم الوجود مضافا الى مهية  
 مهية ١٩/٥١

كيفية لحق للفقر ٣/١٠٥ ؛ مسبوقة  
 الوجود بالعدم ٥/١٠٥ ؛ تعريفه وتقسيمه  
 ١/١١٢ ؛ هو المسبوقة بالعدم او بالغير  
 ٧/١١٢ ؛ الحدوث والتجدد طبيعى وذاتى  
 ١١/١١٧  
 الحدوث الاضافى relative contingency  
 كون ما مضى من زمان وجود شىء اقل  
 من زمان وجود شىء آخر ١١/١١٢  
 الحدوث الحقيقى real contingency  
 تعريفه ظاهر ٩/١١٢  
 الحدوث الدهرى contingency through  
 perpetual duration  
 ابداء سيد الاماثل المحقق الداماد ٢٠/١١٢  
 للعالم ١/١١٣  
 الحدوث الذاتى essential contingency  
 تعريفه قبلية ليسية الذات ١١/١١٢ ؛  
 مسبوقة وجود الشىء باليسية الذاتية  
 ١٢/١١٢ ؛ مسبوقة الشىء بالعدم المجاس  
 ١٤/١١٢  
 الحدوث الزمانى temporal contingency  
 منصرم، اى منقطع ١٧/١١٢ ؛ كالطبع  
 ١٨/١١٢  
 حدوث العالم origination of the world  
 الاقوال فى مرجحه ١/١١٧  
 الحركة movement  
 متصلة ١٥/٤٤ ؛ من العوارض التى تعرض  
 المهية بشرط الوجود ١٩/١٢٩ ؛ تخرج

affirmative الحكم على المعدوم  
judgment on a non-existent

٧/٥٨

wisdom الحكمة

هي الايمان والمعرفة ١٧/٣٨ ؛ صيرورة  
الانسان عالما عقليا ١٨/٣٨ ؛ افضل علم  
بافضل معلوم ١٩/٣٨ ؛ تطلق على المعنى  
الثاني للعناية ٩/١٦١

Divine Wisdom الحكمة الالهية

تقتضى ايصال كل ممكن لغاية ١٦١/٥

theoretical philosophy الحكمة العلمية

١٥/٣٧

practical philosophy الحكمة العملية

١٥/٣٧

transcendental الحكمة المتعالية

knowledge لاقى برسم بمداد النور ٢/٣٩

coming to inhere in a locus الحلول

وهو نحو من الوجود ١٠/٦٢

being-inherent and الحلول والانفعال

being-affected على حقيقة الوجود غير جائزين ١٧/٧٠

predication الحمل

هو الاتحاد في الوجود ٢٠/٥٥ ؛ الجزئي  
جزئي باحد الحملين وليس بجزئي بالآخر  
١٧/٦٢ ؛ اختلافه ٧/٦٢ ؛ وحدته

occurring in the الحصول في الذهن  
mind

القوشجي فرق بينه وبين القيام فيه ١١/٦٠

truth الحق

معانيه المختلفة ٢/٥٣ ؛ في باب القضية  
٣/٨٣ ؛ اتحاده مع الصدق ٤/٨٣

the Truth الحق تعالى

انية صفة ١/٥٣ ؛ مهيته انيته ٧/٥٣ ؛ هو

سرف النور ويحت الوجود ٩/٥٣ ؛ مادة

افتراق النفس الامرى عن الذهن ٢/٨٥ ؛

نحو ايسه في نفسه لنفسه بنفسه ١٩/٩٤ ؛

مايجرى مجرى الوعاء له وصفاته واسمائه

هو السرد ١١/١١٣ ؛ قد كان ولاكون

لشيء ٢٢/١١٤

substantial realities الحقائق الجوهرية

١٥/٥٩

reality الحقيقة

سرف الحقيقة ١٥/٥٨ ؛ المهية قيلت على

الذات والحقيقة ١٦/١٢٨ ؛ لايقال حقيقة

العناء بل مهيتها ١٧/١٢٨

the reality of existence حقيقة الوجود

ظاهرة بذاتها مظهره لغيرها ٦/٥٤ ؛

ذات مراتب متفاوتة ١٥/٥٤ ؛ عين حيثية

الاباء عن عدم ٧/٦٩ ؛ الحلول والانفعال

على حقيقة الوجود غير جائزين ١٧/٧٠

intuitive judgment الحكم الحدسي

يحكم به العقل المتحدس ٢٠/١٧١

ليست المهية بالحمل الاولى وجوداً وان  
كانت بالحمل الشائع الصناعى ٨/٥٠؛  
ان الموضوع والمحمول فيه متعدهان فى  
مقام الوجود ٢١/١٥٠

الحمل بالمواطاة non-derivative

predication

هو الاتحاد فى الوجود ١٠/١٣٢ ؛ هو  
« الهوهو »

الحملية categorical proposition

من اقسام القضية ١١/٧٧

الحوادث temporal things

فى حال البقاء مفتقرة الى العلة ١٨/١٠

الحثيات modes

دليل حثيات يبطل التسلسل ١٧/١٧١

الحثية quâ; the «insofar as»

قدم السلب عليها ١٤/١٢٩؛ جزء الموضوع

لا من تنمة المحمول ٣/١٣٠

حديثة الالباء عن العدم the mode of

the refusal of non-existence

حقيقة الوجود هى عين حديثة الالباء عن

العدم ٧/٦٩

حديثة الوجوب the mode of necessity

حديثة الوجود كاشفة عنها ٢/١٠٧

حديثة الوجود

the mode of existence

كاشفة عن حديثة الوجوب ٢/١٠٧

١٨/٦٢ ؛ شرطه الاتحاد فى الوجود

١٨/١٣١ ؛ جنس و فصل لا بشرط

حملا ٢/١٣٤ ؛ مقسمه الهويهية

٢/١٥٠ ؛ اعتبر فيه جهتي الوحدة

والكثرة ١٠/١٥٠

الحمل بالاشتقاق derivative predication

هو « ذوهو » ٣/١٥١

الحمل الاولى primary predication

كون الصور العلمية بالحمل الاولى مقولات

لا بالشائع ١٦/٦٥ ؛ فما بحمل الاولى

شريك حق عد بحمل شائع مما خلق

١٥/٨١؛ وجه تسميته ذاتيا واوليا ١٩/١٥٠

الحمل الاولى الذاتى primary essential

predication

ليست المهية بالحمل الاولى الذاتى وجوداً

٨/٥٠ ؛ بالحمل الاولى الذاتى صورة

علمية من كل ممكن مقولة ١٥/٦٢ ؛

الموضوع فيه نفس المحمول ذاتا ومهية

١١/١٥٠

الحمل الشائع common predication

الفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشائع

٦/٦٤؛ كون الصور العلمية بالحمل الاولى

مقولات لا بالشائع ١٦/٦٥ ؛ فما بحمل

الاولى شريك حق ١٦/٨١ ؛ الموضوع

فيه نفس المحمول وجوداً فقط ١٣/١٥٠

الحمل الشائع الصناعى

common technical predication



على حقيقة الوجود ١٨/٧٠ ؛ يلزم من  
الميز بين الناقص والكامل بتمام ذاتيهما  
١٦/٧٢ ؛ يلزم على تقدير عود الزمان  
١/٧٩ ؛ يلزم على تقدير كون الجهات  
امور خارجية ١٤/٩٦ ؛ على تقدير وجود  
الواجبين ٩/٩٩ ؛ على تقدير احتياج الممكن  
فى حال البقاء الى المؤثر على قول الخصم  
٩/١٠٣ ؛ على تقدير كون العدم شرطاً  
لوجود الممكن ١٧/١٠ ؛ على تقدير عدم  
اشتراط الوضع الخاص فى تأثير العلة  
١٤/١٦٩ ؛ على تقدير الحد المشترك فى  
الكم المنفصل ١٠/١٨٠

the world of creation **الخلق**

اى عالم الاجسام والجسمانيات ٤/١١

creation and command **الخلق والامر**

الاله الخلق والامر ٧/٨٤

the imaginative **الخير التخيلى الحيوانى**

and animal good

١١/١٦٤

imagination **الخيال**

الصورة الجزئية فيه ٦/٤ ؛ الانسان الذى

فى الخيال ليس فرد الانسان ٨/٦٤ ؛

المتخيل مع النفس فى مرتبة الخيال ١٣/٦٦

the house of vanity **دار الغرور**

البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن

الموجود فى دار الغرور ٢٣/٧٩

the house of obstruction **دار القسر**

the external **الخارج**

نفس الامر اعم مطلقاً منه ٢٠/٨٤

a predicate extracted **الخارج المحمول**

from its subjects

فى مقابل المحمول بالضميمة ١٠/٥٥  
٥/٧٠

a judgment **الخبر المطابق للواقع**

conformig to the external state of  
things

هو الصادق ٤/٨٣

a judgment **الخبر المطابق للواقع**

confirmed by the external state of  
things

هو الحق ٥/٨٣

line **الخط**

الخط هو الحد المشترك فى جزئى السطح

٧/١٧٠ ؛ من اقسام الكم المتصل ١٢/١٨٠ ؛

عارض السطح ٢٠/١٨٠

mathematical line **الخط التعليمى**

من اقسام الكم التعليمى ٤/١٨١

particularization **الخصوصية**

التعين كلفظ الخصوصية فى قول صاحب

حكمة العين ١٤/٤٧

self-contradiction **الخلف**

على تقدير اعتبارية الوجود ١٣/٤٥ ؛ يلزم

من عروض الامكان للمهية فى الخارج

١٢/٦٨ ؛ على تقدير الحلول والانفعال

عالم الكون والفساد دار القسر ٢/١٦٣	فى باب الاجزاء الحدية ٣/١٣٨
الدليل الاقناعى	ذوات النسب
persuasive (non- apodictic) proof	٥/٨٥
٦/٨٠	ذوالذاتى
الدور	ذوالذاتى
vicious circle	٢٣/٦٠
مفسدة الدور تقدم الشيء على نفسه	ذوالصورة
٢٠/٥٣ ؛ على تقدير كون العدم شرطاً	١٩/٦٠
لوجود الممكن ١٤/١٠٥	ذوق الثالثة
الدهر	ذوق الثالثة
perpetual duration	٧/٥٧
من اوعية الواقع ١/١٠٣ ؛ هو ما يجرى	المذوق العرفانى
مجرى الوعاء للمفارقات النورية ٩/١١٣ ؛	فى مقابل النظر الدقيق البرهانى ٣/١٣٣
بسيط مجرد عن الكمية والاتصال والسيلان	المذوقيات
١٠/١١٣ ؛ نسبته الى الزمان نسبة الروح	فى مقابل النظريات ١٩/٨١
الى الجسد ١٠/١١٣ ؛ وعاء وجود الملكوت	ذوهو
٢٠/١١٣	«(it-is) possessor-of-it»
الذات	هو الحمل بالاشتقاق ٤/١٥١
essence	الذهن
فى انحاء الوجودات حفظ ١١/٥٩ ؛ اى	mind
المهية وذاتياتها ١١/٥٩ ؛ معناها ١٨/٧٤ ؛	الصقع الشامخ منه ٤/٥٩ ؛ فرق القيام به
المهية قيلت على الذات والحقيقة ١٦/١٢٨ ؛	والحصول فيه ١١/٦٠ ؛ اى النفس الناطقة
لا يقال ذات العنقاء، بل مهيتها ١٧/٢٨	٦/٦٦ ؛ نفس الامر اعم مطلقاً منه ومن
الذاتى	الخارج ٢٠/٨٤
essential	الذهنى
ذاتى الشيء بين الثبوت له ١٨/٥٠ ؛ ما	mental
لا يعمل ١٢/٥٣ ، ٤/١٣٩ ، ١٢/١١٧ ؛	التعبير بالذهن تارة وبالذهنى اخرى ٤/٨٥
لا يختلف ولا يتخلف ١٢/٥٩ ؛ بقاء الذاتى	الرباط
فرع بقاء ذى الذاتى ٢٣/٦٠ ؛ الذاتى اما	copulative existence
جنس واما فصل ١٠/٨٣	انه وجود لا فى نفسه ٢٠/٩٤ ؛ اى الوجود
الذاتيات	الرباط ٢/٨٦
essential parts	

## الرابطى

inhering existence

انه وجود فى نفسه لغيره ٢١/٩٤

## راسم العدم

tracer of non-existence

كل مرتبة عدم او راسم عدم ٢٣/١١٣

## الربط المحض

pure connection

٢٠/٧٥

## الرتبة الحسّة

sensible rank

٣/١٢٠

## الرتبة العقلية

rational rank

٣/١٢٠

## الرسم

description; imperfect definition

معرف الوجود ليس بالرسم ٧/٤٢؛ الرسم

يكون بالعرضى ٨/٤٢

## الرفع

removal

رفع الشىء تقيضه ٢١/١٠٥

## الروابط الصّرفة

sheer copulatives

لانفسية لها ٣/٩٥

## الروابط المحضة

pure connections

تسمية انحاء الوجودات بالروابط المحضة

١١/٥٧

## الزمان

time

من المشخصات ٢١/٧٨؛ اعادته ١١/٧٩؛

السابقة ذاتية له ١٥/٧٩؛ كونه فى الزمان

١٦/٧٩؛ من اوعية الواقع ١/١٠٣؛ طرفه

٢/١٠٣؛ وعاء السيالات ١١٣/١١٥؛

اطرافه من الآتات المفروضة ٧/١١٣؛

نسبة الدهر اليه نسبة الروح الى الجسد

١٠/١١٣؛ كم متصل غير قار الذات

١٦/١٨٠؛ الحد منه وهو الآن ١٨٦/٥

الزمان المبتدء

the time which is

at the beginning

الفرق بينه وبين الزمان المعاد ١٢/٧٩؛

سابقته بنفس ذاته ١٣/٧٩

الزمان المعاد

the time which is

supposed to come back

١٢/٧٩

الزمانى الموهوم

imaginary (non-existence)

on the level of time

فى مقابل العدم الواقعى الدهرى ١١٤/٥

الزمانيات

things in time

السابق واللاحق غير مجتمعين فيها

بالعرض ٧/١١٨

الزوج التركيبى

composite duality

كل ممكن زوج تركيبى ٢/٤٣

السابقة

precedence; priority

ذاتية للزمان ١٥/٧٩

السابقة الفكّية

separable precedence

فى سبق العدم المقابل على وجود الشىء

٢/١١٣

السالبة المحصّلة

full negation

فى مقابل الموجبة العدولية ١١/١٣٠

السبب

cause

يقول الاتفاق جاهل السبب ١٥/١٦٤

الملکوت سبقا دهریا ٢١/١١٣ ؛ السبق  
فکیا یجی طولیا سمی دهریا ٨/١١٩ ؛  
ملاکه هو الکون بمتن الواقع ١٢/١٢١  
السبق بالذات priority in terms of  
essence  
لزومه فی العلیة ٤/٤ ؛ سبق العدم بالذات  
١٧/١٠٥ ؛ اقسام الی سبق بالطبع  
وبالعلیة وبالمهیة ١٨/١١٨  
السبق بالرتبة priority in terms of rank  
ای بالترتیب ٨/١١٨ ؛ ینقسم الی السبق  
بالرتبة العقلیة والرتبة الحسیة ٣/١٢٠ ؛  
ما بالترتیب الطبیعی کالجسم والحووان  
وما بالترتیب الوضعی کالترتیب فی المكان  
٤/١٢٠ ؛ ملاکه الانتساب الی المبدء  
المحدود ٥/١٢١  
السبق بالرتبة الحسیة priority in terms  
of sensible ranks  
کصدر المجلس ٦/١٢١  
السبق بالرتبة العقلیة priority in terms  
of rational ranks  
کالشخص او الجنس العالی ٧/١٢١  
السبق بالزمان priority in terms of time  
سبق العدم بالذات لابلزمان ١٧/١٠٥  
السبق الزماني = السبق بالزمان  
هو السبق الانفکاکي فی الوجود ٥/١١٨ ؛  
لاجتمع فیہ ٢/١٢٠ ؛ ملاک السبق فیہ  
هو الانتساب الی الزمان ٤/١٢١

السبب التام complete cause  
يجب الممكن مع وجوده ويمتنع مع عدمه  
٥/١٠٢  
سبب المهية cause of quiddity  
٥/١٣٩  
السببية والمسببية being-a-cause  
and being-a-caused  
متعاكسان فی العلم والمعلوم ٢٢/١٧٥  
السبق priority  
اقسامه ١/١١٨ ؛ بعض احكام اقسامه  
١/١٢٠  
السبق الانفکاکي separable priority  
من اقسامه السبق الزماني ٥/١١٨  
السبق بالتجوهر priority in terms  
of substantiality  
هو تقدم علل القوام علی المعلول ١٤/١١٨  
و بالطبع فی الواحد بالنسبة الی الاثنین  
٦/١٢٠ ؛ ملاکه تقرر الشئ وقوامه  
٩/١٢١  
السبق بالحقیقة priority in the non-  
metaphorical sense  
ان ظهر حکم لواحد من شئین بالذات  
ولآخر منهما بالعرض ٢١/١١٨ ؛ ملاکه  
مطلق الکون ١١/١٢١  
السبق الدهري priority at the level  
of perpetual duration  
عالم الملك مسبق الوجود بوجود

٧/١١٩  
 priority in terms of **السبق بالمهية**  
 quiddity  
 هو تقدم علل القوام على المعلول ١٤/١١٨  
 necessity **سبق الوجوب على الوجود**  
 preceding existence  
 هذا السبق في اعتبار العقل ١/١٠٧  
 plane **السطح**  
 كم متصل قار منقسم في الجهتين ٨/٦٣  
 طبيعته المعقولة ١١/٦٣ ؛ هو الحد المشترك  
 في جزئي الجسم ٨/١٨٠ ؛ من اقسام  
 الكم المتصل ١٢/١٨٠ ؛ الخط عارض  
 السطح ٢٠/١٨٠  
 mathematical plane **السطح التعليمي**  
 من اقسام الكم التعليمي ٣/١٨١  
**السر والخفي = مرتبة السر والخفي**  
 the innermost and the hidden  
 sempiternity **السرمد**  
 ما يجري مجرى الوعاء المحق وصفاته  
 واسماؤه ١١/١١٣  
 negation **السلب**  
 فائدة تقديمه على الحيثية ١٤/١٢٩ ؛  
 انف به الوجود ذا التقييد ٩/١٣٠ ؛ السلب  
 خذه سالبا محصلا ١١/١٣٠  
 negation and **السلب والايجاب**  
 affirmation  
 من اقسام التقابل ١٠/١٥٤

priority at the level **السبق السرمدى**  
 of sempiternity  
 السبق فكيا يجي طوليا سمي دهريا وسرمديا  
 ٨/١١٩ ؛ ملاكه هو الكون بمتن الواقع  
 ١٢/١٢١  
 priority in terms of **السبق بالشرف**  
 honor  
 كتقدم الفاضل على المفضول ٩/١١٨  
**السبق الشرفي = السبق بالشرف**  
 ملاكه هو الفضل والمزية ٧/١٢١  
 priority in terms of nature **السبق بالطبع**  
 وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول  
 ١٠/١١٨ ؛ وبالتجوهر في الواحد بالنسبة  
 الى الاثنين ٦/١٢٠  
 priority in terms of **السبق الطبيعي**  
 nature  
 ملاكه وجود ٨/١٢١  
 precedence of non- **سبق العدم**  
 existence  
 شرطه لتاثير الفاعل ١٥/١٠٤  
 causal priority **السبق العلي**  
 ملاكه هو الوجوب ٩/١٢١  
 priority in terms of **السبق بالعلية**  
 causality  
 هو تقدم العلة التامة على المعلول ١١/١١٨  
 separable priority **السبق الفكي**  
 يجي طوليا لاعرضيا سمي دهريا وسرمديا

mobile thing السیال

كل حد يلحظ منه محفوف بالعدين

١١/١١٥

mobiles السیالات

كالحركات والمتحركات ٦/١١٣؛ وعاءها

زمان ١٣/١١٥

mental similitude, image الشبح

القول به ١٤/٦١

individual الشخص

اندرجاه تحت الطبيعة ٥/٦٣

lexical explanation of شرح الاسم

a word

ای مطلب ماالشارحة ٤/٤٢؛ فی تعریف

القدم ٥/١١٢؛ پاسخ پرسش نخستین است

٤/١٢٨

condition الشرط

من جملة مايتوقف الشيء عليه ٧/٧٩؛

امتناع الشرط بالمعاند ١٤/١٠٤؛

شرط الاجتماع

فی الكل المجموعی ١٢/١٣٩

the condition of a شرط الشرط

condition

من جملة مايتوقف الشيء عليه ٨/٧٩

hypothetical proposition الشرطية

من اقسام القضية ١١/٧٧

part الشرط

فی مقابل الشرط ٢٣/١٠٤

a thing being سلب الشيء عن نفسه

not itself

محال ١٧/١٥٠

absolute negation السلب المطلق

فی مقابل عدم الملكة ١٢/١٨١

longitudinal hierarchy السلسلة الطولية

٢٢/١١٣، ١٢/١١٣، ٣/١١٣، ٩/٧٩

latitudinal hierarchy السلسلة العرضية

٢١/١١٣، ١٢/١١٣، ٤/١١٣، ١٠/٧٩

Physica السماع الطبيعي

المسمى بسمع الكيان ١٥/٣٩

سمع الكيان = السماع الطبيعي

sharing the same root; السخنية

cognition

من شرائط العلية والمعلولية ١٢/٤٨؛

شرط الادراك ٥/١٤٦؛ فی مقام بيان صدور

الوجودات عن الله لم يهملوا اعتبارها

١/١٧١

cognition السخنية بنحو الشيء والفیء

like that of a thing and its shadow

معتبرة فی التام والناقص ١٠/١٠٧

cognition of سنخية المهيئات

quiddities (with the Maker)

انسلايه ٢٠/٩٠

negative propositions السوالب

يجرى احكام الموجبات عليها ١١/٧٧

شيئاً ٩/١٠٦ ؛ ما لم يتشخص لم يوجد

١٣/١٣٣

incidental thing الشيء الاتفاقي

ليس في الوجود ١٣/١٦٤

thing in time الشيء الزماني

في مقابل نفس الزمان ٥/١٢١

the thingness شيئات المهيئات والمفاهيم

of quiddities and concepts

في مقابل الوجود الحقيقي ٥/٥١

thingness الشيئية

منحصرة في الوجود والمهية ٨/٥٧؛ مثال

للمعقول الثاني ٤/٦٨

the thingness of a thing شبيئية الشيء

بصورته ٤/١٣٦

general thingness الشيئية العامة

اتصاف الشيء الخاص بها في الخارج

٨/٦٨

the thingness of quiddity شبيئية المهية

٨/٤٢ ، ١٠/٥٠ ، ٣/٥٥ ، ٢٣/١٠١ ،

٤/١٠٣ ، ١٥/١١٨

the thingness of existence شبيئية الوجود

٣/٥٥

the first effusion; the الصادر الاول

first emanation

٤/٤٣

collectiveness being شطرية الاجتماع

an internal part

في الكل المجموعي ١٣/١٢٩

partner of the Creator شريك الباري

لعلنا اقتدار ان يخبر باستناع عن شريك

الباري ٧/٨١؛ هو مخلوق للباري مصداقاً

١٨/٨١

shape الشكل

احد معاني الصورة ٧/١٦٦

the faculty of aspiration الشوقية

غاية المحركة العاملة المباشرة للتحرريك

٨/١٦٢؛ عدم تطابقها للعاملة في الغاية

١٧/١٦٣

thing الشيء

بمعنى المشيء وجوده اى المهية ٣/٤؛

كل شيء في نفسه ليس الانفسه ٢٢/٥؛

اى المهية ٢/٥٨ ، ٦/٧٤؛ لاميذ في

صرف الشيء ١٣/٧٠؛ الشيء بنفسه لايتنى

ولايتكرر ٤/٧٢؛ المعدوم ليس بشيء

١/٧٤؛ ساوق الشيء الابس ٦/٧٤؛ كل

مخبر عنه فهو شيء ١٤/٧٥؛ ليس كمثل

شيء ٥/٧٨؛ في كل شيء له آية ٦/٧٨؛

ثبوت الشيء لنفسه ضرورى ٥/٨٢؛ الشيء

قرر فأمكن فوجب فوجب ٨/١٠؛ الشيء

ما لم يجب لم يوجد ٢/١٠٦ ، ٤/١٠٧؛

لا يوجد الشيء باولوية ٢/١٠٦؛ المهية

ما لم تدخل في دار الوجود بالعرض لم تكن

هى لوازم الواجب تعالى عند الحكماء  
٦/١٠٤ ؛ كالتخالفية والمبدئية والرازقية  
١٧/١٨٧

الصفات الحقيقية الزائدة - real Attrib-  
tes added (to the essence)

هى لوازم الواجب تعالى عند الاشاعرة  
٨/١٠٤

الصفات الفعلية active Attributes

ككلمته وسشيته ورحمته ١٦/٤٦

صفات المعدوم the Attributes of  
the non-existent

انها صفة للثابت للموجود ١٨/٧٤

الصفات الوجودية positive (affirmative)  
attributes

للموجود ٢٠/٧٤

الصفات الوجودية العينية positive external  
attributes

اتصاف المعدوم بها محال ٥/٩٦

الصفة attribute

المعنى الانتزاعى القائم بالغير ١٦/٧٤ ؛

معناها المتعارف عند المتكلمين ١٧/٧٤

الصفة الانتزاعية abstracted attribute

الاتصاف بها لا يستلزم للموصوف تقدما

بالوجود ٢٣/٧٥

صواب القضايا true propositions

كقولنا : الاربعة زوج ٢٣/٨٤

الصادر بالذات that which issues  
forth essentially

١٧/٩٠

الصادق true (judgment)

هو الخبر المطابق (بالكسر) ٤/٨٣

صحّة السلب appropriateness of  
negation

من ادلة عروض الوجود للمهية ١٢/٥٠

صحّة السلوب appropriateness of  
negations

على وجود الصور العلمية ١٠/٦٤

الصدق truthfulness

مناطه فى القضية ١/٨٣ ، اتحاده مع الحق

٤/٨٣ ؛ فى القضية الخارجية ١٤/٨٣ ؛

فى القضية الحقيقية ١٥/٨٣ ؛ فى اقضية

الذهنية ١٦/٨٣

الصدق والكذب truthfulness and  
falsity

قد يتعيانان وقد لا يتعيانان ١٣/١٠١

صرف الحقيقة reality in its pure  
simplicity

العقل يراه من دون منضماتها ١٥/٥٨

صرف الشيء the purity of a thing

لا يميز فيه ١٣/٧٠ ، ٢/٥٩

الصغرى minor premise

احدى المقدمتين للقياس ١٥/٧٥

الصفات الاضافية relative attributes



كصورة الماء ٥/١٦٨	particular form
الصورة الجزئية	التي في الخيال ٤/٦٤
bodily form	الصورة الجسميّة
في مقابل الصورة النوعية ٤/١٧٦	special form
الصورة الخاصة	يقال لما يحدث في المواد بالصناعة ٩/١٦٨
١٤/١٦٦؛ كصورة هذا الكرسي	essential form
الصورة بالذات	كشكل الكرسي ١٩/١٦٨
general form	الصورة العامّة
كصورة الكرسي مطلقا ٨/١٦٨	accidental form
الصورة بالعرض	كالسواد والبياض للكرسي ١٩/١٦٨
intelligible form	الصورة العلميّة
من كل ممكن مقولة من المقولات ١٥/٦٢	composite form
الصورة المركبة	كصورة البستان ٥/١٦٨
specific form	الصورة النوعية
مثال لبده الفعل الواحد مع عدم الدرك ٣/١٢٥	٤/١٧٦
الضدّ	opposite
المنطقيون يطلقون الضد على امر عدسي ٩/١٨١	two opposites (contraries)

forms	الصُور
١١/١٦٦ صوراً تكون	الحركات والاعراض
intellectual forms	الصورة العقلية
١٧/١٣٧	المتخالفة كيف تكون مطابقة لامر بسيط
intelligible forms	الصور العلمية
١٦/٦٥	اطلاق لفظ كيف عليها ٤/٦٢؛ بالحمل الاولى مقولات لا بالشائع
imprinted forms	الصور المرتسمة
٧/١٠٤	هي لوازم الواجب تعالى عند المشائين عوارض الذات المقدسة لدى
٨/١٥٨	المشاء
the forms which are	الصور المعلومة
objects of knowledge	كيف بالعرض ٢١/٦٤؛ وجود الصور في نفسه و وجودها للنفس واحد ١/٦٥
form	الصورة
٣/١٣٤	الفصل صورة اذا اخذ بشرط لا
٤/١٣٦	شيئية الشيء بصورته
٥/١٣٦	الشيء مهيته التي هو بها ماهو
٦/١٤١	يعحكم عليها بانها حالة
٧/١٤١	عن الهيولى في عالم المثال باقية
٢/١٦٦	ما به للشيء فعليته
٤/١٦٦	معانيه الخمسة
٩/١٦٦	الشيخ في اقسامها
٣/١٧٦	في الجوهر الآخر
simple form	الصورة البسيطة

الضرورة الوقتية necessity due to time

١٥/١٠٠

الضرورتين two kinds of necessity

حف الممكن بها ٥/١٠٧

ضرورى العدم necessarily non-existent

ان الشيء حال اعتبار عدمه ضرورى العدم

٢٢/١٠٣

ضرورى الوجود necessarily existent

ان الشيء حال اعتبار وجوده ضرورى

الوجود ٢٢/١٠٣

طبايع العالم natures of the world

متبدلة ذاتاً سيالة جوهرأ ٨/١١٥؛ للطبايع

- وهى عديمة الشعور- غايات ٣/١٦١؛

مقتضى ثبوت الحركة الجوهرية فيها

٨/١٦٨

الطبايع الكلية العقلية rational univer-

sal natures

لاتدخل تحت مقولة ٢٠/٦٢

الطبع nature

حادث يحدث الزمانى ١٨/١١٢

الطبيعة nature

اخذ كل طبيعة فى فردها ١٣/٦٤؛ مثال

لمبدء الفعل الواحد مع عدم الدرك

٣/١٢٥

الطبيعة المخلاة nature which is left

free

الحركة النزولية منها ٣/١٦٠

تعريفهما ٩/٧٠؛ اجتماع النقيضين مغاير

لا اجتماعهما ٩/٥٨؛ من اقسام التقابل

١٤/١٥٤؛ المنطقيون لا يشترطون فيهما

كونهما وجوديين ٩/١٨١

الضدان الحقيقيان two real opposites

(contraries)

مع غاية البعد بينهما ١٤/١٥٣

الضدان المشهوران two contraries as

commonly understood

لامع غاية البعد بينهما ١٥/١٥٣

الضدية contrariety

الاتحاد فى الموضوع شرط الضدية بين

شيئين ٢١/١٨٠

الضرورة necessity

مناط الغنا عن السبب ٢/١٠٤

الضرورة بشرط المحمول necessity

conditioned by predication

كونه معتبرأ فى الاوصاف المستقبلية للشيء

٢/١٠١؛ للممكن ٤/١٠٢؛ كون الشيء

حال اعتبار وجوده ضرورى الوجود وحال

اعتبار عدمه ضرورى العدم ٢٣/١٠٣؛

لا يخلو عنه قضية فعلية ١/١٠٧

الضرورة الذاتية essential necessity

١٥/١٠٠

الضرورة الوصفية necessity due to a

quality

١٥/١٠٠

accident occurring عارض المهيئة  
to quiddity

الوجود عارض المهيئة ١٠/٥٠

accident occurring عارض الوجود  
to existence

الخلو عنه وعن مقابله جائز ١/١٣٠

world العالم

مرجح حدوده ٢/١١٧

the world of command عالم الامر

عقل كلي ٣/٨٤ ، يعد نفس الامر عالم

الامر عند البعض ٤/٨٤

the natural world العالم الطبيعي

الحدوث والتجدد طبيعي وذاتي له ١٢/١١٧

عالم العقل

بيان اصطلاحه ٦/٨٤

the world of intellect العالم العقلي

الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً

١٨/٣٨

actual world العالم العيني

الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً

مضاهياً للعالم العيني ١٩/٣٨

the world of عالم الكون والفساد

generation and corruption

دار القسر ١/١٦٣

the world of similitudes عالم المثل

الصورة بعد التجرد عن الهيولى باقية فيه

٨/١٤١

nature with ana- الطبيعة المشككة  
logical gradation

٧/٧٢

nature which is pushed الطبيعة المقسورة

الحركة الصعودية منها ٢/١٦٠

specific nature الطبيعة النوعية

٩/٧١

side الطرف

الوسط بلا طرف محال ١٤/١٧٢

point (unit) of time طرف الزمان

من اوعية الواقع ٢/١٠٣

folding up الطي

باسمه القاهر ٢٣/١١٤

darkness الظلمة

لا يكون آية النور ٥/٤٨

appearance of a thing ظهور الشيء

ليس امراً ينضم اليه ٥/٦٥ ؛ بوجه تجردى

او مادي ١٧/٨٤

custom العادة

ترتب المعاليل على العلات بمحض جرى

العادة على قول الاشعري ٩/١١٧ ؛ الفرق

بينه وبين العتب والجزاف والقصد الضروري

٤/١٦٣ ؛ تعريف العادة ١٣/١٦٣

an occurring (accident) العارض

اقسامه الثلاثة ١٧/٦٧ ، يزول ٢/٨٠

separable accident العارض المفارق

٢/٨٠

عدم الاعتبار non-consideration

فى مقابل اعتبار العدم ٦/٥٠

العدم البحت sheer non-existence

العقل يخبر عنه بلاخبار ٥/٨١

العدم البدلى replacing non-existence

تقيض الكون الحادث ١٥/١٠٥ ؛ عدم

الشيء فى الحقيقة ١٨/١٠٥

العدم الدهرى non-existence at the

level of perpetual duration

عالم الملك مسبق به ٢٠/١١٣

العدم الزمانى temporal non-existence

هو العدم المقابل ١٦/١١٢

العدم السابق preceding non-existence

على وجود الشيء مقابل ومعاند له

١٥/١٠٤ ، ليس خص ١٠/١٠٥ ، سيال

زمانى ١٢/١١٥ ، ليس عدماً فى الحقيقة

٢٠/١٠٥

العدم السرمدى non-existence at the

level of sempiternity

العدم منه زمانى ومنه دهرى ومنه سرمدى

١٦/١١٣

العدم اللاحق following non-existence

سيال زمانى ١٢/١١٥ ، ليس عدماً فى

الحقيقة ٢١/١٠٥

العدم المجامع parallel non-existence

مسبوقية وجود الشيء به هو الحادث

عالم الملك the material world

مسبق الوجود بوجود الملكوت الذى

وعاءه الدهر ٢٠/١١٣

العبث baseless act

يظن انه دون غاية ٣/١٦٣ ؛ تعريفه ٨/١٦٣

العدد number

مبدئه الواحد فهو عاد له ٧/١٨١

العدم non-existence

لاتمايز فيه ١١/٤٧ ؛ الوجود تقيضه

١١/٤٧ ؛ مطلق ومقيد ١/٦٩ ؛ مفهومه

٥/٦٩ ؛ تخلله بديهى البطلان ١١/٧٨ ؛

بالحمل الشائع ثبوت ٧/٨٢ ؛ حصصه

١٢/١٠٥ ، لو كان شرطاً لوجود الممكن

١٣/١٠٥ ؛ عدم الشيء رفعه ٢١/١٠٥ ،

فى احكامه تابع للوجود ١٥/١١٣ ، منه

زمانى ومنه دهرى ومنه سرمدى ١٦/١١٣

العدم والقنية = العدم والملكة

من اقسام التقابل ١٩/١٥٣

العدم والملكة privation and possession

١٩/١٥٣

العدم والملكة الحقيقىَّان real privation

and possession

ان كان القابلية بحسب النوع والجنس

٣/١٥٤

العدم والملكة المشهوران privation and

possession as commonly understood

ان كان القابلية بحسب الشخص ٦/١٥٤

العدولية affirmation in the form of  
negation

السلب خذہ سالباً محصلاً لا موجبا عدوليا  
١٢/١٣٠

العرض accident

الحال في المستغنى عرض ١٩/٥٩، عرض  
عام للمقولات التسع العرضية ١/٦٠ ،  
اشكال كون شيء واحد جوهرأ و عرضأ  
١٦/٦٠، من العروض وهو الحاول ١٠/٦٢،  
ليس الوجود عرضأ ٢/٧٠ ، اى عرضي  
٥/٧٠، قيام العرض بالعرض ٨/٧٦، مستقوم  
بالمبدء ٥/١٢٥، ما كونه في نفسه الكون  
في موضوعه ١/١٧٨، الاضافة عين وجوده  
٤/١٧٨

العرض الخارجي external accident

accident in concreto  
لامنافاة بين كون الشيء جوهرأ ذهنيأ  
و بين كونه عرضأ خارجيأ ١٤/٦٢

العرض العام general accident

صدقه على المعروض ١٢/٦٢

العرضي accidental

ما يعلل ١٢/٥٣، بمعنى انه خارج محمول  
لا بمعنى المحمول بالضميمة ١٠/٥٥،  
٥/٧٠، الكللي اما ذاتي واما عرضي ١٠/٨٣

العرضي المفارق separable accident

١٦/٨٦

العرضيات accidental things

متعلق الجعل المؤلف ١١/٨٦، في باب

الذاتي ١٤/١١٢؛ الذي في مرتبة المهية  
نقط ٦/١١٤

العدم المضاف non-existence related  
to something

الى الحادث الخاص ١٤/١٠٥

العدم المطلق absolute non-existence

رفع الوجود المطلق ٤/٦٩

العدم المقابل preceding non-existence

في مقابل العدم المجامع ٢/١١٢، الذي  
يقال له العدم الزماني ١٦/١١٢، سبقه  
على وجود الشيء بسابقة فكية ١/١١٣

عدم الملكة non-existence in the

sense of privation

في مقابل السلب المطلق ١٢/١٨١

العدم المقيّد determined non-existence

رفع الوجود المقيّد ٤/٦٩

العدم الواقعي actual non-existence

٢٣/١١٣

العدم الواقعي الدهري actual non-

existence at the level of perpetual  
duration

في مقابل العدم الزماني الموهوم ٥/١١٤

العدمي something of the nature of

non-existence; something negative

الحجاب مرجعه امر عدسي ٢٠/٣٧، الضعف  
عدسي ١٧/٥٤، ان تقابل الوجودي العدسي

١٨/١٥٣

العقل الفعّال active intellect

قيل ان نفس الامر هو العقل الفعّال ٢/٨٤،  
الهيولى نشأت منه ٦/١٠٩

العقل الكلّي universal intellect

الذى كصورة للعالم الطبيعى ١٢/٣٧،  
وعالم الامر عقل كلّى يعد ٣/٨٤

العقل الهولانى material intellect

النفس فى مقام العقل الهولانى مادة  
المعقولات ٢٣/٦٥

العقول intellects

مطلقاً من صقع الربوبية ٩/٨٤

العقول التفصيلية diversified intellects

انطواء هافى العقل البسيط الاجمالى ١٠/٦٦

العقول الفعّالة active intellects

مهيئاتها ليست بذواتها شخصية ١٣/١٤٣  
نوع كل واحد منها منحصر فى شخصها  
١٣/١٤٣

العلاّت causes

ترتب المعاليل على العلاّت بمحض جرى  
العادة على قول الاشعرى ٩/١١٧

العلاقة الطبيعية natural connection

من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق فى  
علة واحدة ٧/٩٩

العلاقة اللزومية الاقتضائية connection

of necessitation and requirement

ليست بين المفروض واجبين ٨/٩٩

الاجزاء الحدية ٣/١٣٨

العروض occurrence

هو الوجود فى الموضوعات ٢/٦٠، هو  
الحلول وهو نحو من الوجود ١٠/٦٢، ان  
كان الاتصاف كالعروض ٢/٦٧، مناص  
للضدية ٢٠/١٨٠

عقد الحمل the confirmation of the  
predicate

القضية مشتملة عليه وعن عقد الوضع ٩/١٥١

عقد الوضع the confirmation of the  
subject

٩/١٥١

العقل intellect

المراد به اما العقل الكلّى او العاقلة  
المستكملة ١٢/٣٧، التحليل والتعمل منه  
٤/٥٠، لعقلنا اقتداران تصور عدسه ٢/٨١،  
اتصافه بالوجود والعدم ٣/٨١، يخبر عن  
نقى مطلق بلاخبار ٥/٨١، الحكماء  
يعبرون به عن المفارقات المحضة ١٤/٨٤،  
الواحد الحقيقى اوجد العقل فحسب  
١٦/٧٠، مشتمل على كل العقول ٢٠/١٧٠  
هو الجوهر المفارق الذى ليس متعلقاً  
بالجسم ٨/١٧٦، قبوله الوجود منه تعالى  
بمجرد امكانه الذاتى ١/١٨٧

العقل البسيط الاجمالى the all-com-  
prehensive simple intellect

انطواء العقول التفصيلية فيه ١٠/٦٦،  
١٢/١٥٧

the cause of a cause **علة العلة**

من جملة ما يتوقف الشيء عليه ٨/٧٩

final cause **العلة الغائية**

مالاجله الوجود حاصل ٦/١٥٦ ، مقدمة

على الفعل ذهنا موخرة عنه عينا ١٢/١٦١

efficient cause **العلة الفاعلية**

و للوجود الفاعلي التام ٦/١٥٦

material cause **العلة المادية**

٢/١٦٧

pure cause **العلة المحضة**

التي لا تكون معلولا ١٥/١٧٢

creative cause **العلة الموجدة**

البناء ايس علة موجدة ١٤/١٠٣

the cause of quiddity **علة المهية**

مهية ٢٣/٩٠

incomplete cause **العلة الناقصة**

سبقها على المعلوم بالطبع ١٠/١١٨

two independent **العلتان المستقلتان**

causes

لا يجوز تواردهما لمعلوم واحد شخصي

٥/١٧١

causes **العلل**

استناد الحوادث الى علل يجب بها ويمتنع

دونها ١٨/١٠١

the four causes **العلل الاربع**

الاحكام المشتركة بينها ١/١٦٨

the sign of a thing **علامة الشيء**

لاتباينه من جميع الوجوه ٤/٤٨

cause **العلة**

متقدمة بالوجود على المعلوم ١٣/٥٣ ،

عدمها علة لعدم المعلوم ٨/٧٧ ، كل

معلوم لازم لها ١١/٩٠ ، الحوادث في

حال البقاء مفتقرة اليها ١٨/١٠٤ ، تعريفه

٢/١٥٦ ، الاحكام المشتركة بينها وبين

المعلوم ١/١٦٨ ، كل علة لا بد ان يكون

لها خصوصية ٦/١٧٠ ، اتحد المعلوم حيث

اتحدت العلة ٤/١٧١ ، زيادة عدد المعلوم

على عدد العلة باطل ٢١/١٧٢

complete cause **العلة التامة**

تخلف المعلوم عنها ٩/١١٧ ، سبقها على

المعلوم ١١/١١٨ ؛ الاشكال المشهور في

سبقها على المعلوم ٩/١٣٩ ، هي العلة

المستقلة ٤/١٥٦ ، لا يجوز تخلف المعلوم

عنها ٣/١٧٠

bodily cause **العلة الجسمانية**

بعض احكامها ١/١٦٩ ، متناهية التأثير

٤/١٦٩

external cause **العلة الخارجية**

٤/١٥٦

internal cause **العلة الداخلية**

العنصري الصوري للقوام ٥/١٥٦

formal cause **العلة الصورية**

١/١٦٦

## العلل المعدة

preparing causes

حركات يد البناء على معدة ١٤/١٠٣

## العلم

knowledge

فضيلته ٢٠/٣٨، متحد بالذات مع المعلوم بالذات ٧/٦٢، القوم عدوه كيفاً نفسانياً ٢١/٥٩، عين المعلوم بالذات ٢٢/٥٩، كون شيء واحد علماً وسعولماً ١٦/٦٠، من مقولة المعلوم ٧/٦٢، مهيته كيف بالذات ٢١/٦٤، أجل الكيفيات ٣/١٨٤؛ له مراتب ٤/١٨٤، في جنسه اقوال ١٠/١٨٤، لا يكون اسراً انتزاعياً ١٣/١٨٤، حصولي وحضوري ٢٠/١٨٤، بنحو الانشاء والفعالية، بنحو الحلول ٤/١٨٥، تفصيلي او اجمالي ١٣/١٨٥، فعلي او انفعالي ١٩/١٨٥

## العلم الاجمالي

collective knowledge;

non-detailed knowledge

بالفعل في عين الكشف التفصيلي ١٧/١٥٦، ١٢/١٥٧؛ ان يعلم الاشياء المتعددة بصورة واحدة ١٤/١٨٥

## العلم الالهي

Divine Knowledge

له الرياسة الكبرى على جميع العلوم ٨/٣٦؛ الامور العامة في الالهي كالسماع الطبيعي في العلم الطبيعي ١٥/٣٩؛ معطى الوجود في العلم الالهي فاعل ١١/١٦٠

## العلم الانفعالي

passive knowledge

هو المرسوم في العقل بعد ما في الاعيان

حصل ٢٠/١٨٥

separative knowledge; العلم التفصيلي

detailed knowledge

هو العلم بالاشياء المتعددة بصور متميزة ١٣/١٨٥

imaginative knowledge العلم التوهمي

في الفاعل بالعناية ١٦/١٥٩

empirical knowledge العلم الحسولي

العلم بالغير على راي المشائين ١/١٨٥؛ صورة شيء حاصلة للشيء ١٠/١٨٥

empirical العلم الحسولي الارتسامي

knowledge through imprinted forms

علمه تعالى بالغير قبل اليجاد على راي المشائين ٢/١٨٥

intuitive knowledge العلم الحضورى

ليس محصوراً في العلم بالذات ٢١/١٨٤؛ ثابت في العلم بالمعلوم ٣/١٨٥؛ حضور الشيء للشيء ١١/١٨٥

natural science العلم الطبيعي

الامور العامة في الالهي كالسماع الطبيعي في العلم الطبيعي ١٦/٣٩

active knowledge العلم الفعلي

بالنظام الاحسن ٦/١٦١؛ ما هو سبب للمعلوم ١٩/١٨٥؛ يحصل في الاعيان غيب ما عقل ٢٣/١٨٥



كالكلم والكيف والوضع وغيرها ٢٢/٥  
الميز بين الناقص والكامل ليس بالعوارض  
١٦/٧٢

external accidents **العوارض الخارجية**  
الوجود للمهية ليس من العوارض الخارجية  
٢٢/١٥١

extraneous (non-essential) accidents **العوارض الغريبة**  
الميز بمنضمات وعوارض غريبة كزيد  
وعمر ١١/٧٢

inseparable accidents **العوارض اللازمة**  
جعل المؤلف لا يتصور بين الشيء وبين  
عوارضه اللازمة ١٢/٨٦

individualizing accidents **العوارض المشخصة**  
تعرض للشخص مع عرض عريض ٨/١٤٢  
امارات للتشخص الحقيقي ٦/١٤٢

accidents of quiddity **عوارض المهية**  
التي تعرضها بشرط الوجود ١٩/١٢٩  
التي تلحقها مع الوجود ٢٠/١٢٩

the first coming-back **العود الاول**  
على تقدير جواز اعادة المعدوم لم يكن  
فرق بين العود الاول وبين الثاني والثالث  
والرابع وهكذا ٣/٧٩

the objective state of things **العين**  
انطباق القضية لها ٣/٨٣

goal **الغاية**

knowledge in the abstract sense **العلم المصدري**

اريد اذ اقبل الصور العلمية عوارض ١٣/١٥٨

knowledge of a non-existent thing **العلم بالمعدوم**

يبطل قول منكري الوجود الذهني ٩/٦٠

the soul's knowledge of itself **علم النفس بذاته**

يبطل قول منكري الوجود الذهني ١٠/٦٠

mathematical sciences **العلوم التعليمية**

سميت بها لانهم كانوا يبتدون بها في  
التعليم ٤/١٨١

causality **العلية**

لزوم السبق بالذات فيها ٤/٤٤؛ اشتراط  
الخصوصية الخاصة فيها ٦/١٧١

causal relationship **العلية والمعلولية**

ان السنخية كسنخية الشيء والفيء من  
شرائط العلية والمعلولية ١٢/٤٨؛ تكافؤ

العية والمعلولية ضروري ٢١/١٧٢

being-general and being-particular **العموم والخصوص**

بمعنى السعة والضيق ١٩/٥١

foreknowledge **العناية**

معناها ٦/١٦١

element **العنصر**

حامل قوة لشيء عنصريه ٢/١٦٧

accidents **العوارض**

the Divine Agent      **الفاعل الالهي**

المخرج للمعلول من الليس المحض الى  
الايس ٨/١٨٥

simple agent      **الفاعل البسيط**

كالمبدء الاول ٣/١٦٨

remote agent      **الفاعل البعيد**

٧/١٦٨

agent-by-self-      **الفاعل بالتجلى**

manifestation

تعريفه ١٨/١٥٦، لائق بجنابه تعالى على  
قول الصوفية ٢/١٥٨

agent-by- compulsion      **الفاعل بالتسخير**

تعريفه ١٧/١٥٧ ، القوى بالنسبة الى  
قاهرة النفس عليها فاعلات بالتسخير  
٨/١٦٠

agent-by-being-forced      **الفاعل بالجبر**

تعريفه ١٣/١٥٦، اذا حصل شر من نفس  
خيرة ٣/١٦٠

particular agent      **الفاعل الجزئي**

كهذا الطبيب لهذا العلاج ١٢/١٦٨

special agent      **الفاعل الخاص**

مايتفعل عنه واحد ٨/١٦٨

essential agent      **الفاعل بالذات**

هو الذي لذاته يكون مبدء للفعل ١٣/١٦٨

agent-by-agreement      **الفاعل بالرضا**

تعريفه ١٥/١٥٦ ، لائق بجنابه تعالى  
عند الاشراق ١١/١٥٨

البحث عنها ١/١٦١ ؛ كل شيء مستتبع

غاية ٢/١٦١ ؛ للطبايع غايات ٣/١٦١ ؛

المبادئ العالية لها غايات ٤/١٦١ ؛

simple goal      **الغاية البسيطة**

كالشبع للاكل ٦/١٦٨

special goal      **الغاية الخاصة**

كلقاء زيد صديقه الخاص ١٠/١٦٨

essential goal      **الغاية بالذات**

كالصحة للدواء ١٩/١٦٨

accidental goal      **الغاية بالعرض**

اصنافه كثيرة ٢٠/١٦٨

general goal      **الغاية العامة**

كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين ٩/١٦٨

the goal of goals      **غاية الغايات**

١٣/١١٣

composite goal      **الغاية المركبة**

كالتجمل وقتل القمل لللبس الحرير ٦/١٦٨

otherness      **الغيرية**

مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه

٣/١٥٠ ؛ من العوارض الذاتية للكثرة

٤/١٥٠ ؛ التقابل نوع منه ٧/١٥٣

agent      **الفاعل**

مايسببه الوجود حاصل ٧/١٥٦ ؛ اقسامه

١١/١٥٦ ؛ جميع اصنافه متحققة في النفس

الانسانية ١/١٥٩ ؛ معطى الوجود باصطلاح

الالهي ومعطى التحرك باصطلاح الطبيعي

١١/١٦٠ ، علة فاعل بمهيتها ١١/١٦١

كعدة رجال يحركون شيئاً ٤/١٦٨	agent-by-nature	الفاعل بالطبع
individual الفرد	تعريفه ١٢/١٥٦، كالصحة ١٩/١٥٩	
مصدق الطبيعة بالحوال الشائع ٦/٦٤،	general agent	الفاعل العام
اخذ كل طبيعة في فردها ١٣/٦٤	ما ينفعل عنه كثير ٧/١٦٨	
the supposition of فرض المحال	accidental agent	الفاعل بالعرض
something impossible	كالسقمونيا للتبريد ١٤/١٦٨	
محال ٢٠/٨١	agent-by-foreknowledge	الفاعل بالعناية
specific difference; differentia الفصل	تعريفه ١٧/١٥٦، لائق بجانبه تعالى لدى	
حاجة الجنس اليه ليس فى قوام ذاته	المشاء ٧/١٥٨	
٦/٧١، بالنسبة الى الجنس مقسم لامقوم	agent	الفاعل بالعناية بالمعنى الاخص
٦/٧١، اتحاد الجنس معه ١٠/١١٥، محصل	-by-foreknowledge in the special sense	
للجنس ٢٢/١٣٢، فناء كل جنس فى فصله	١٥/١٥٧	
٢٣/١٣٢ صورة اذا اخذ بشرط لا ٣/١٣٤،	agent-by-foreknowledge in the general sense	الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم
ما به الامتياز ٩/١٣٤، ليس فصلان فى	يقال للفاعل بالتجلى ١٩/١٥٦	
مرتبة واحدة ١٢/١٣٤، وجود الكل	proximate agent	الفاعل القريب
مضمنة مطوية فى وجوده ٦/١٣٦، يبقى	٧/١٦٨	
معينا وان تبدلت المقومات ١٠/١٣٦،	agent-by-being-	الفاعل بالقسر
يقال صورة لنوع الشيء ولجنسه وفصله	pushed	
١٥/١٦٦	تعريفه ١٢/١٥٦، العلل ١/١٦٠	
ultimate differentia الفصل الاخير	agent-by-intention	الفاعل بالقصد
حقيقة النوع فصله الاخير ١/١٣٦، الحقيقة	تعريفه ١٦/١٥٦، كالمشى ١٧/١٥٩	
تدور معه حيثما دار ٤/١٣٦، النفس	universal agent	الفاعل الكلى
الناطقة هى الفصل الاخير فى الانسان	١١/١٦٨ كالتبيب لهذا العلاج	
٧/١٣٦	composite agent	الفاعل المركب
derivative differentia الفصل الاشتقاقى		
اى المشتق منه والمحكى عنه ٢/١٣٥،		
مبدء الفصل المنطقى ٢/١٣٥، يقال له		
فصل حقيقى ايضا ٦/١٣٥		

اية مصلحة في اسساك الفيض عنه تعالى ؟

٦/١١٧

the most sacred **فيض الله الاقدس**

effusion of God

الذى يظهر به بوحده كل التعينات في

المرتبة الواحدة ١١/٦٥

the sacred effusion **فيض الله المقدس**

of God

حقيقة الوجود المنبسط ٤/٥٢ ، اعنى

الوجود المنبسط ١٠/٦٥

recipient **القابل**

هو الهيولى ١٨/١٤٣

external recipient **القابل الخارجى**

١٥/١٤٣

two recipients **القابلان**

اى الامكان الذاتى والمادة ٢٠/١٤٣

the powerful; the capable **القادر**

هو الذى ان شاء فعل وان لم يشاء لم

يفعل ١٢/١٢٥

rational principle **القاعدة العقلية**

لاتخصص ١٢/١٠٤

the principle of **قاعدة الفرعية**

presupposition

من ادلة اثبات الوجود الذهني ٨/٥٩ ،

لاتجرى في الهلية البسيطة ١٨/١٥٨ ،

لكون الشيء شيئاً لكون الشيء ١/١٥٢

خلاف قاعدة الاستلزام ٥/١٥٢

real differentia **الفصل الحقيقي**

ربما يكون معلوماً ١٤/١٣٤ ، كالناطق

او النطق للانسان ١٨/١٣٤ ، اسم آخر

للفصل الاشتقاقي ٦/١٣٥

actualizing differentia **الفصل المحصل**

العقل الكلى كفصل محصل للعالم الطبيعى

١٣/٣٧

logical differentia **الفصل المنطقى**

هو لازم الفصل الحقيقى ١٨/١٣٤ ، الفصل

الاشتقاقي كمبدئه ٢/١٣٥

differentiae **الفصول**

الميز بين الناقص والكامل ليس بالفصول

اذا كانا بسيطين ١٦/٧٢

act, actus **الفعل**

اقسامه ١/١٢٤ ، متقدم على القوة بجميع

انحاء التقدم ١٩/١٢٥ ، من اقسام الاضافة

١٠/١٧٨ ، يخرج من تعريف الكيف

٢/١٨٢ ، من اعراض النسبية ١٩/١٨٦

actuality **الفعالية**

ما به للشيء فعليته صورته ٢/١٦٦

mutual need **الفقر**

واجب بين الاجزاء المركب ٣/١٤٠

heavenly sphere **الفلك**

اختلاف هيولى كل فلك بالنوع ١٦/١٦٧

agents **الفواعل**

هى الطبايع ٢/١٦١

effusion, emanation **الفيض**

real division	القسمة الفكية	قائم البرهان	decisive proof
١٦/١٤٨	الهيولى الواحدة يقبلها بذاتها	٥/٨٠	
imaginary division	القسمة الوهمية	القدرة	power
الهيولى الواحدة يقبلها بالعرض للمقدار		تشتمل قدرة الواجب ٩/١٢٥ ، المعبر	
٢/١٨٠	فى مقابل الفكية ١٦/١٤٨	فيها اصدار الفعل عن علم ومشية ١١/١٢٥	
natural intention	القصد الضروري	لها السبق على الفعل ١٤/١٢٥	
تعريفه ١٦/١٦٣		قدرة الحيوان	animal faculty
propositions	القضايا	تفسيره صحة الصدور واللاصدور ٨/١٢٥	
المستعملة فى العلوم ١٣/٨٣		القدم	pre-eternity
proposition	القضية	تعريفه و تقسيمه ١/١١٢	
مناط الصدق فيها ١/٨٣ ، اقسامها ٧/٨٣		القدم والحدوث	pre-eternity and
مشملة على عقدين ٩/١٥١		temporal origination	
factual proposition	القضية الحقيقية	التقدم والتاخر مأخوذان فى مفهومهما	
معقول ثان باصطلاح الفلسفى ١/٦٨ ، هى		٣/١١٨	
التي حكم فيها على الافراد الموجودة فى		القدم الاضافى	relative pre-eternity
الخارج محققة كانت او مقدرة ١٢/٨٣		كون ماضى من زمان وجود شيء اكثر	
external proposition	القضية الخارجية	مما مضى من زمان وجود شيء آخر	
هى التي حكم فيها على افراد موضوعها		١٠/١١٢	
الموجودة فى الخارج محققة ٧/٨٣		القدم الحقيقى	real pre-eternity
mental proposition	القضية الذهنية	تعريفه ظاهر ٩/١١٢	
معقول ثان باصطلاح المنطقى ١/٦٨ ،		القديم بالزمان	pre-eternal in terms
هى التي حكم فيها على الافراد الذهنية		of time	
فقط ٩/٨٣		كالعقل الكلى ١٨/١٠٣	
actual proposition	القضية الفعلية	القسر	being-pushed-back; obstruction
ضرورتها ٢١/١٠٣ ؛ لاتخلو عن الوجوب		لا يكون دائماً ولا اكثراً ٤/١٦١	
اللاحق ١/١٠٧		القسم	division
		هو المقسم بعينه مع انضمام قيد ٩/١٣٢	

ان قيام الاشياء بالاذهان صدورى لاحلولى  
٥/٥٨

subsistence in the mind **القيام بالذهن**

الفرق بينه وبين الحصول فيه ١١/٦٠

subsistence of issuing **القيام الصدورى**

٥/٥٨

determining factor **القيد**

خارج والتقييد داخل ٢٤/٥٧

the Divine Book **الكتاب الالهى**

اى القرآن ١٥/١٦٠؛ ٧/٨٤

the composed Book **الكتاب التدوينى**

اى القرآن ٨/٤٨

the external **الكتاب التكوينى الآفاقي**

Book of creation

اى العالم ٧/٤٨

the internal **الكتاب التكوينى النفسى**

Book of creation

اى الانسان ٧/٤٨

multiplicity **الكثرة**

فى الوجود تؤكد الوحدة ٥/٥؛ التى من

حيث الاضافة الى الماهيات الامكانية ٥/٥؛

جهاتها فى افراد الانسان هى العوارض

٥/٢١؛ غنية عن التعريف الحقيقى ١/١٤٦؛

عند الخيال اكشف ٧/١٤٦؛ الغيرية من

العوارض الذاتية لها ٤/١٥٠

multiplicity within **الكثرة فى الوحدة**

transformation **القلب**

قلب الفصل المقسم للوجود مقوماله ٨/٧١

subsistence **القوام**

اى التقوم والتالف ٣/٧١

power; potentiality; potentia **القوة**

اقسامها ١/١٢٤؛ لها السبق الزمانى على

الفعل ١٧/١٢٥؛ حامل قوة لشيء عنصريه

٢/١٦٧؛ احتياجها الى المادة فى الوجود

يستلزم احتياجها البهافى اليجاد ١٠/١٦٩

الاستعداد الشديد الى جانب اللانفعال.

power and non-power; **القوة واللاقوة**

strength and non-strength

ويقال له الكيفيات الاستعدادية ١٠/١٨٢

animal faculty **القوة الحيوانية**

مبدء الافعال مع الشعور ١٨/١٢٤

affecting power **القوة الفاعلة**

مع الشعور أو عدمه ١٤/١٢٤؛ اما متقوم

بالمحل او مقوم له ١٥/١٢٤

vegetative faculty **القوة النباتية**

هى مبدء الافعال مع عدم الدرك ١٧/١٢٤

the curves of **قوسى النزول والصعود**

descent and ascent

مد سير نير النور الحقيقى فيها ٣/١١٤

bodily faculties **القوى الجسمانية**

متناهية التأثير ٤/١٦٩؛ مقتضى ثبوت

الحركة الجوهرية فيها ٨/١٦٩

subsistence of inherence **القيام الحلولى**

على وجوده ١١/١٣٢؛ موجود وهو المهيمة  
 ١٤/١٣٢؛ موجود بالعرض ١٥/١٣٢؛  
 شخصه واسطة العروض له ١٦/١٣٢؛  
 نفس المعروض والمهيمة التي هي لأكلية  
 ولاجزئية ٨/١٣٣؛ ليس مع الافراد كلاب  
 بل آبا مع الاولاد ١٥/١٣٣

الكلى العقلى rational universal

٩/٦٤؛ ١٨/٦٣

كليات الجواهر the universals of  
 substances

جواهر ذهنية ٤/١٨٤

كليات الجواهر والاعراض universals of  
 substances and accidents

التي في العقل ٣/٦٤

الكليات الخمس the five universals  
 مقسمها شيئية المهيمة ٨/٤٢

الكليات الطبيعية natural universals  
 اعتبارية المهيات المعبر عنها بالكليات  
 الطبيعية ١٣/٦٣

الكلية universality  
 مسلك الكلية لاثبات الوجود الذهني ٦/٥٩

كلية الكل the whole-ness of a whole  
 صورة في الاجزاء ١٥/١٦٦

الكلام الالهي the Divine Speech  
 اى القرآن ١٤/١١٤

كلمة الله التامة the perfect Word of God  
 باب الابواب ٥/١٦٥

unity

٩/٦٦

الكثير العددي the numerical «many»

الواحد النوعي عينه ١٨/٥٥

الكثير النوعي the specific «many»

الواحد الجنسى عينه ١٨/٥٥

الكل the whole

حكم العقل عليه بماحكم به على كل واحد  
 ٢٠/١٧١

الكل الافرادى «all» in the sense of

each individual

اى كل فرد ١١/١٣٩

الكل المجموعى «all» used collectively

لاوجود له سوى وجود الاجزاء ١٦/١١٥؛  
 بشرط الاجتماع او بشرطيته ١٢/١٣٩

الكلى universal

كون شيء واحد كليا و جزئيا ١٦/٦٠؛  
 ليس بموجود ولا معدوم ١٠/٧٦؛ اما ذاتي  
 واما عرضي ١٠/٨٣؛ لا يحصل جزئي من  
 انضمام كلى الى كلى ١٤/١٤٢؛ ليس  
 كلى مع الجزئي بنحو الادراك ٢/١٤٤

الكلى الطبيعي natural universal

المهيمة يقال لها الكلى الطبيعي ٣/٤٣؛  
 لا يابى عن الشخصية ٣/٧٦؛ لاوجود له  
 سوى الاشخاص ١٨/١١٥؛ مثال لمهيمة  
 اللا بشرط المسمى ٦/١٣٢؛ امر عقلى  
 لاوجود له في الخارج ٦/١٣٢؛ الاستدلال

## كلمة «كن»

the word «Be!»

المدلول عليها بقوله تعالى « وما امرنا

الا واحدة » ١٣/٤٦

## كلمة «كن» الوجودية النورية

the word «Be!» which is the source of existence and light

مجرد الوجود الذي هو امرالله ١١/٨٤

## الكم

quantity

اخذ في طبيعة نوعه كالسطح ١/٦٣؛ ما

بالذات قسمة قبل ٢/١٨٠؛ متصل ومنفصل

٣/١٨٠؛ ليس قابلا المضدية ١٩/١٨٠؛

خواصه الثلاثة ١٢/١٨١؛ يخرج من تعريف

الكيف بقيد «التقسيم» ٤/١٨٢

## الكم التعليمي

mathematical quantity

هو الجسم التعليمي والسطح التعليمي والخط

التعليمي ٢/١٨١

## الكم المتصل

continuous quantity

ما يقبل القسمة ويكون له حد مشترك

٤/١٨٠؛ جسم تعليمي ١١/١٨٠؛ بعض

انواعه يعرض البعض ١٩/١٨٠؛ قابل

للتجزية ٧/١٨١

## الكم المتصل غير قار الذات

continuous quantity which is essentially mobile

مثاله الزمن ١٦/١٨٠

## الكم المتصل قار الذات

continuous

quantity which is essentially immobile

مثاله الجسم والسطح والخط ١٤/١٨٠

## الكم المنفصل

discrete quantity

ما يقبل القسمة ولا يكون له حد مشترك

٨/١٨٠؛ يكون الاعداد فقط ١١/١٨٠؛

بعض انواعه مقوم للبعض ٢٠/١٨٠؛ يوجد

فيه الواحد ٦/١٨١؛ مخصوص بالمساواة

واللامساواة ٨/١٨١

## الكمال الثاني

secondary perfection

لوجود الصور ٢٠/٦٤

## «كن»

«Be!»

١٣/٤٦

## «كن» الوجودية = كلمة «كن» الوجودية

«Be!» which is the source of existence

## كواذب القضايا

false propositions

مثل الاربعة فرد ١/٨٥

## الكون

being

الفرق بين نحويه ٣/٤٩؛ المراد به ما يرادف

الوجود ٢/٤٥؛ اى الوجود ٦/١٣٣

## الكون لدى الازهان

existence in the

presence of the minds

هو الوجود الذي لا يترتب عليه الاثار المطلوبة

منه ٤/٥٨

## الكون في الاعيان

existence in reality;

existence in concreto

هو الوجود الذي يترتب عليه الاثار المطلوبة

منه ٢/٥٨



الكيف المسموع audible quality

النطق الظاهري كيف مسموع ١٩/١٣٤

الكيف النفساني mental quality

القوم عدوا العلم كيفا نفسانيا ٢١/٥٩ ؛  
كون شيء واحد كيفا محسوسا و كيفا  
نفسانيا ٦/٦٠

الكيفيات الاستعدادية qualities

-through-preparedness

يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة  
واللاقوة ٥/١٢٤ ؛ كاللين والصلابة  
والمراضية والمصحاحية ١٠/١٨٢

الكيفيات الفعلية والانفعالية active

and «affective» qualities

هي اوائل الملموسات ١٤/١٨٢

الكيفيات المبصرة visual qualities

كالاضواء والالوان ١٦/١٨٢

الكيفيات المختصة بالكميات qualities

peculiar to quantities

كالاستقامة والانحناء ٧/١٨٢

الكيفيات المذوقة gustatory qualities

كالطعوم البسيطة ١٤/١٨٢

الكيفيات المسموعة auditory qualities

كالاصوات ١٥/١٨٢

الكيفيات المشمومة olfactory qualities

كالروائح الطيبة والمنتنة ١٥/١٨٢

الكيفيات الملموسة tangible qualities

من اقسام الكيف المحسوس ١٣/١٨٢

الكون في الخارج existence in the

external world

وجود خارجي ٥/٥٠

الكون في الذهن existence in the mind

وجود ذهني ٤/٥٠

الكون الرابطي being-inhering

هو كون العرض ٣/١٧٨

الكيف quality

وقوع كل المقولات تحته ٢٠/٥٩ ؛ جنس  
عال ٣/٦٠ ؛ اطلاق لفظه على الصور العلمية  
٤/٦٢ ؛ من المحمولات بالضميمة ٦/٦٠ ؛  
تعريفه ٢/١٨٢ ؛ تقسيمه ٤/١٨٢ ؛ العلم  
كيف على المشهور ١٠/١٨٤

الكيف المسمى بالانفعال quality called

«affection»

هي الكيفيات المحسوسة ان كانت غير  
راسخة ١٩/١٨٢ ؛ كالحال ٣/١٨٢

الكيف الانفعالي «affective» quality

هي الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة  
١٨/١٨٢ ؛ كالملكة ١/١٨٢

الكيف بالذات quality by essence

١٥/٦٤

الكيف بالعرض quality by accident

١٤/٦٤

الكيف المحسوس sensible quality

كون شيء واحد كيفا محسوسا و كيفا  
نفسانيا ٦/٦٠

non-power **اللاقوة**

يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة  
واللاقوة ٥/١٢٤؛ الاستعداد الشديد الى  
جانب الانفعال ١٠/١٨٢

non-existence **اللاوجود**

نقيض الوجود ٢٠/٧٥

non-existent **اللاموجود**

نقيض الموجود ٢٠/٧٥

the Divine world **اللاهوت**

المحتجب في عز جلاله بشعشة اللاهوت  
٢/٣٥؛ في السلسلة الطولية للوجود ١٣/١١٣

pleasure **اللذة**

هى الخير الحسى والحيوانى و التخليى  
٩/١٦٤

the «why» of an affirmation **لم الالبات**

٧/١٢٨

the «why» of an objective **لم الثبوت**

fact

٧/١٢٨

why-is-it? **لم هو**

وفى كثير كان ما هو لم هو ١٣/١٢٨

the essential properties **لوازم الواجب**

(attributes) of the Necessary

ليست واجبة الوجود ٩/١٠؛ ليست بافعال

١١/١٠٤

possession (category) **له**

qualities belonging to the soul; mental qualities

كالعلم والارادة ٥/١٨٢

non-requirement **لا اقتضاء**

شئ شيئاً ليس اقتضاء مقابلة ١٣/١٣٠

non-requirement **لا اقتضاء من قبل الذات**

on the part of a thing itself

لا ينافى الاقتضاء من قبل الغير ٧/١٠٠

non-conditioned **لا بشرط**

قسى و مقسمى ٣/١٣٢؛ جنس وفصل

لابشرط حملا ٢/١٣٤

**اللابشرط القسمى = الماهية المطلقة**

the non-conditioned as a division

من اعتبارات المهية ٥/١٣١؛ هو المقيد

بالابشرطية ٣/١٣٢

the non-conditioned **اللابشرط المقسمى**

as the source of division

الذى هو مقسم للمطلقة والمخلوطة والمجردة

٤/٧٦؛ هو غير مقيد بشئ ولو بالابشرطية

٤/١٣٢؛ بكلى طبيعى وصف ٥/١٣٢

non-essence **اللاذات**

نقيض الذات ٢١/٤٨

consequential property **لازم المهية**

of quiddity

اعتبارى ٨/٩٠

non-thing **اللاشىء**

نقيض الشئ ٢/٥٥؛ ٢١/٤٨

بالذات ١٩/١٨٤  
 ما بالعرض what is accidental  
 ١٩/١٨٤؛ ١٥/٦٤  
 ما به الاتفاق identifying factor  
 ما به الامتياز فى شيئية الوجود عين ما به  
 الاتفاق ٣/٥  
 ما به الاشتراك common factor  
 لا يكون بين الواجبين المفروضين ما به  
 الاشتراك ١/٤٦  
 ما به الامتياز distinguishing factor  
 اعنى الفصل ٩/١٣٤  
 ما به الشركة common aspect  
 اعنى الجنس ٩/١٣٤  
 ما الحقيقة what? -of-definition  
 ما قيل فى جواب ما الحقيقة مهية ٣/١٢٨  
 المادة matter  
 الامكان الذاتى كالمادة ١٠٧/١٢؛ الجنس  
 مادة اذا اخذ بشرط لا ٣/١٣٤ ؛ يحكم  
 عليها بانها محل ١٤١/٥ ؛ يقال صورة  
 لما يكمل به المادة ١٣/١٦٦ ؛ تقسيمه  
 ٣/١٦٧  
 المادة والصورة matter and form  
 انها ما اخذ الجنس والفصل ١/٧١ ؛ فى  
 الجسم خارجيتان ١٣/٥ ؛ التركيب بينهما  
 ١/١٤١

اسم آخر لمقولة الملك ٩/١٧٨  
 ليس not; non-existent  
 ما ليس موجوداً يكون ليسا ٣/٧٤ ؛ الممكن  
 من ذاته ان يكون ليس ٥/١١٢ ؛ اخراج  
 الواجب تعالى العقل من الليس الى الـ  
 ٢١/١٨٦  
 الـ الـ المحض sheer non-existence  
 الفاعل الالهى المعرج للمعلول من الـ  
 المحض الى الـ ٨/١٨٥  
 لـية الذات the state of non-existence  
 (nothingness) of the essence  
 قبلتها اخذ فى تعريف الحدوث الذاتى  
 ١٢/١١٢  
 الـية الذاتية the state of essential  
 non-existence (nothingness)  
 هى لا اقتضاء الوجود والعدم ١٦/١٠٥  
 لـية الممكن the nothingness of  
 possible things  
 اى كون الممكن من ذاته ان يكون ليس  
 ٧/١٠٦  
 ما لـه الحركة that to which movement  
 is directed  
 غاية الحركة العاملة المباشرة للتريك  
 ٧/١٦٢  
 ما بالذات what is essential  
 كل ما بالعرض لابد ان ينتهى الى ما  
 بالذات ١٥/٦٤ ؛ اشتباه ما بالعرض بما

consists

فى كل واحد من اقسام السبق ١/١٢١

what-is-it?

ما هو

المهية ما يقال فى جواب ما هو ٣/٤٣ ؛

وفى كثير كان ما هو لم هو ١٣/١٢٨

sources; principles

المبادئ

قريب واقرب وبعيد ٦/١٦٢

higher principles

المبادئ العالية

قيام الاشياء بها ٦/٥٨؛ الشعور عين ذاتها

٤/١٦١

non-material المبادئ المفارقة للمواد

principles

٧/١٢٥

material

المبادئ المقارنة للمواد

principles

٦/١٢٥

source

المبدء

اذا كان تخيلا حيوانيا فيكون خيره تخيلا

حيوانيا ١٠/١٦٤؛ كل وجود عين التعلق

بالمبدء ٧/١٧٨

the principle of numbers مبدء الاعداد

واحد بالعدد ٣/١٤٨

the First Source

المبدء الاول

مثال للفاعل البسيط ٣/١٦٨

the source of thinking المبدء الفكرى

لعاب الطفل يسمى لعبا بالنسبة اليه ٤/١٦٤

the principle of principles مبدء المبادئ

simple (non-composite) المادة البسيطة

matter

٤/١٦٨ كالهولى

external matter

المادة الخارجية

فى مقابل المادة العقلية ١٠/٨٤

essential matter

المادة بالذات

ما يقبل شيئا بذاته ١٦/١٦٨

accidental matter

المادة بالعرض

مثل ان يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل

مادة له ١٧/١٦٨

intellectual (rational)

المادة العقلية

matter

فى مقابل المادة الخارجية ١١/٨٤

composite matter

المادة المركبة

كالعقاير للترياق ٥/١٦٨

common matter

المادة المشتركة

بين الموجود الذهنى والخارجى ١٧/٦١

matter in the

المادة بالمعنى الاعم

general sense

من محل الصور النوعية والموضوع والمتعلق

١٤/١٠٩، يشمل موضوع العرض ومتعلق

النفس ٢/١٦٧

what?-of-lexical-expla-

ما الشارحة

nation

مطلبها هو شرح الاسم ٤/٤٢؛ ما يقال فى

جوابها شرح الاسم ٣/١٢٨

that in which priority

ما فيه التقدم

is affirmed; the subject

ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته ١٠/٥٨

similar

مثل

«ليس كمثله شيء» ٥/٧٨؛ حكم الامثال

فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ١٤/٧٨

two similar things

المثالثان

تعريفهما ١٢/٧٠

luminous Ideas

المثل النورية

حفظ كل نوع بها ٢٣/١١٥ هي الصور

العلمية القائمة بذواتها ١٢/١٥٨

vain (action)

المجازف

تعريفه ١٤/١٦٣

non-material

المجرد

اين المجرد من المادى؟ ١٠/٤٦

sheer existence

مجرد الوجود

١١/٨٤

non-mixed; purified

المجردة

من اعتبارات المهية وتسمى بشرط لا ٦/١٣١

something made

المجموع

مثل المجموع للشيء كفى ١٢/١٠٣

being-made

المجوعية

المهية دون المجوعية ٢٠/٨٧؛ مجوعية

الوجود والمهية والصورورة ٨/٨٨

collection

المجموع

ذاته شيء و هيئة المجموعة شيء آخر

١٤/١٣٩

many things taken

المجموع الجملي

قيام الاشياء به ٦/٥٨؛ وغاية الغايات

١٣/١١٣؛ المبادئ كل جنوده ٧/١٢٥

Beginner

المبدى

من اسماء الحق ١/١١٥

the self-revealing

المتجلي

التجليات لا تستلزم تكثرافى المتجلي ١٦/٥٧

continuous (quantity)

المتصل

كل متصل يمكن ان يفرض فيه حدود

غير متناهية ١٦/٤٤؛ يقبل انقسامات غير

متناهية ١٨/٤٤

conditional proposition

المتصلة

من اقسام القضية الشرطية ١١/٧٧

two correlatives

المتضايان

لا عينية بينهما ٢١/٩٨

two opposites

المتقابلان

اجتماعهما ١٤/٦٤؛ اجتماعهما على تقدير

عود الزمان ١/٧٩

two contradictories

المتناقضان

الشيء مطلقا ورفعه متناقضان ٥/٩٦

finite

المتناهي

الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه

١٦/١٧١

univocal

المتواطى

١٦/٧٢

«when» (category)

متى

من اعراض النسبية ٣/١٨٦

that of which something

المثبت له

من اعتبارات المهية وتسمى بشرط شيء  
٥/١٣١

perceiver المدرك

اتحاده مع المدرك ٨/٦٦ ؛ متحد بالنور  
الفعلي للمدرك ١٤/٦٦

object perceived المدرك  
١٤/٦٦ ؛ ٨/٦٦

the Essence that مذوّت الذوات  
essentializes essences

٢٠/٤٨

the mirror of the mind مرآت الذهن  
٢٠/٦٠

the stages of the soul مراتب النفس  
٧/٦٦

stage, level المرتبة  
ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز ٦/١٢٩ ؛  
قيد للمنفى لالنفى ٩/١٢٩

the stage of the مرتبة السرّ والخفيّ  
innermost and the hidden (of the soul)  
١٤/٦٦

rational level المرتبة العقلية  
١٧/١٢١

the stage of quiddity مرتبة المهية  
حد الذات يشملها ١٩/٨٣

that which gives مرجّح حدوث العالم

as a whole

٧/١٧٢

rationaly impossible; absurd المحال

فرضه محال ٢٠/٨١

definiendum المحدود

زيادة الحد على المحدود ١٦/١٣٦ ؛ تغاير  
الاجمال والتفصيل في حمل الحد عليه  
٣/١٥٠

actualizer المحصّل

الفصل محصل للجنس ٢١/١٣٢

full (negation) المحصّل

السلب خذّه سالبا محصلا ١١/١٣٠

predicate by way المحمول بالضميمة  
of adherence

من اقسام العرضى في مقابل الخارج المحمول  
١٠/٥٥

predicate المحمول في الهلية البسيطة  
given in answer to a simple «whether»

٣/٦٩

predicate المحمول في الهلية المركبة  
given in answer to a composite  
«whether»

٤/٦٩

anything that allows of المخبر عنه  
predication

كل مخبر عنه شيء ١٤/٧٥

mixed المخلوطة

subject of an affirmative proposition

في اثبات الوجود الذهني ٥/٥٩

the proof by way of **مسلك الوحدة**  
unity

في اثبات الوجود الذهني ٦/٥٩

particularizer; individualizing factor **المشخص**

النسبة بينه وبين الطبيعة النوعية ٩/٧١

individualizing factors **المشخصات**  
٩/٥٥

that which provides **مشتىء الاشياء**  
things with thingness

٢٠/٤٨

the things of which **مصاديق الوجود**  
existence can be predicated

بعضها فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي ١٥/٤٨

that which justifies the predication of existence **مصحح حمل الوجود**

هو نفس قوام المهية ١٦/٨٧

the referent of a concept; **المصداق**  
denotation; extension

اشتباه المفهوم بالمصداق ١/٤٩؛ اختلاط

المفهوم والمصداق ٢٠/٨١

something having its origin **المصدرية**  
مصدرية الطبائع الكلية العقلية للنفس

٢٢/٦٢

preponderance to the origination of the world

الاشعري ينفيه ٨/١١٧

imprinted form **المرسوم**

اي المعلوم بالذات ١٥/١٨٤؛ له اضافة

الى المعلوم بالعرض ١٦/١٨٤

real composite **المركب الحقيقي**

يجب ان يكون بعضها حالا في البعض

١٦/٧٠؛ لا بد من الحاجة بين اجزائه ١/١٤٠

external composite **المركب الخارجي**

يحكم على الجسم بانه مركب خارجي

٦/١٤١

external composites **المركبات الخارجية**

٦/١٤٣؛ ١٥/٥١

temperament **المزاج**

لكل مزاج طرفا افراط وتفریط ٨/١٤٢

the proof by way of **مسلك التصديق**  
judgment

في اثبات الوجود الذهني ٧/٥٩

the proof by way of **مسلك التصور**  
representation

في اثبات الوجود الذهني ٧/٥٩

the proof by way of **مسلك الكلية**  
universality

في اثبات الوجود الذهني ٦/٥٩

the proof **مسلك موضوعية الموجبة**  
by way of something being the

١٢/١٢٨	مطلب ای «what-kind-of?»
١٢/١٢٨	مطلب کم «how-many?»
١٢/١٢٨	مطلب کیف «how?»
١٢/١٢٨	مطلب لم «why?»
٩/١٢٨	مطلب ما «what?»
٩/١٢٨	مطلب ما الحقيقية - «what? - of-definition»
٦/١٢٨	مطلب ما الشارحة «what? -of-lexical-explanation»
هو شرح الاسم ٤/٤٢	مطلب متى «when?»
١٢/١٢٨	مطلب لم الاثبات «why?»
٧/١٢٨	مطلب لم الثبوت «why?»
٧/١٢٨	مطلب أين «where?»

classifying factors	المصنّفات
٩/٥٥	
correlation	المضاف
هو نسبة تكرر ٢/١٨٧؛ فيه الانعكاس قد	
لزم ١١/١٨٧	
real correlation	المضاف الحقيقي
هو نفس الاضافة ١٠/١٨٧	
correlation as	المضاف المشهورى
commonly understood	
هو ما يعرضه الاضافة ١٠/١٨٧	
two correlated things	المضافان
متكافئان قوة وفعلا ١٢/١٨٧	
two different cor-	المضافان المختلفان
related things	
كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية ١٤/١٨٧	
two similar cor-	المضافان المتشابهان
related things	
كالاخوة والاخوة والقرب والقرب ١٥/١٨٧	
two correlatives	المضايغان
مثال للواجب والممتنع بالقياس الى الغير	
١٢/٩٨؛ من اقسام التقابل ١٢/١٥٣	
implicit term	المضمّر
وضع المظهر موضع المضمّر ٢/٨٤	
objects of question	المطالب
اسها ستة ٦/١٢٨؛ فى وجودى اتحد	
المطالب ١٤/١٢٨	
the object of «where?»	مطلب أين



من جملة ما يتوقف الشيء عليه ٧/٧٩  
 the subsidiary factor of a معدّ المعدّ  
 subsidiary factor

من جملة ما يتوقف الشيء عليه ٨/٧٩  
 non-existent المعدوم

ضم معدوم الى معدوم لا يصير مناطا الموجودية  
 ٧/٤٥؛ امتناع تقوم الموجود به ٧/٥١؛  
 ما لا وجود له في الخارج ٨/٥٨؛ المعدوم  
 ليس بشيء ١/٧٤؛ من شبهات ثبوته  
 ١٤/٧٥؛ مخبر عنه ١٤/٧٥؛ لا يعاد بعينه  
 ١/٧٨؛ امتناع اعادته لامر لازم ٢٤/٧٩  
 اتصافه بالصفات الوجودية محال ٥/٩٦

المعدوم في الخارج non-existent in the  
 external world

الاخبار عنه لوجوده في الذهن ١٥/٧٥  
 that which in absolutely المعدوم المطلق  
 non-existent

لا يشار اليه مطلقا ١٢/٥٨؛ لا يخبر عنه  
 ١٥/٧٥؛ دفع شبهته ١/٨١؛ شبهته ١٠/١٣١

an impossible non- المعدوم الممتنع  
 existent

منفى عند المعتزلي ٩/٧٤؛ ممتنع الوجود  
 و واجب العدم ٣/٩٦

a possible non-existent المعدوم الممكن  
 ممكن الوجود والعدم ٤/٩٦

المعرف definiens; definer,

لا بد ان يكون اظهر واجلي من المعروف

مطلب هل the object of «whether?»  
 ٩/١٢٨

مطلب هل البسيطة the object of simple  
 «whether-ness» ٧/١٢٨

مطلب هل المركبة the object of  
 composite «whether-ness» ٧/١٢٨

مطلق الوجود existence in the absolute  
 sense ٨/١٣٠

المطلقة absolute

من اعتبارات المهية وتسمى اللا بشرط ٥/١٣١  
 explicit term المظهر

وضع المظهر موضع المضمّر ٢/٨٤  
 something being a manifest- المظهرية  
 tation

مظهرية الطبائع الكلية العقلية للنفس  
 ٢٢/٦٢

المعاد what is supposed to come back  
 مسائله ١٣/٧٨

المعاد resurrection  
 المعاد في المعاد ٢٠/٧٩

المعاني meanings

زيادة المباني تدل على زيادة المعاني  
 ١٣/٥٦

معدّ subsidiary factor

the caused; effect **المعلول**

العلة متقدمة بالوجود عليه ١٣/٥٣؛ عدم  
العلة علة لعدم المعلول ٨/٧٧؛ كل  
معلول لازم للعلة ١١/٩٠؛ تعريفه ٣/١٥٦  
لا يجوز تخلفه عن العلة التامة ٣/١٧٠؛  
اتحد حيث اتحدت العلة ٤/١٧١؛ زيادة  
عدده على عدد العلة باطله ٢١/١٧٢

the last «caused» **المعلول الاخير**

لا يكون علة ٢٣/١٧٢

the first «caused»; the **المعلول الاول**

First Effect

للجاعل الحق والقيوم المطلق ١٤/٩٠

one single **المعلول الواحد الشخصي**

«caused»

لا يجوز توارد علتين مستقلتين له ٥/١٧١

whatever is caused by **معلول الوجود**

existence

وجود ٢٢/٩٠

object known; object of **المعلوم**

knowledge

الاشكال من جهة كون شيء واحد علما

ومعلوما ١٦/٦٠؛ العلم الفعلي سبب

المعلوم ١٩/١٨٥

external object of **المعلوم الخارجى**

knowledge

العلم الحضورى هو العلم الذى عين المعلوم

الخارجى ١٢/١٨٥

٩/٤٢؛ مثال للمعلول الثانى باصطلاح

المنطقى ١٢/٦٧؛ الجزئى ليس معرفا

١٥/٦٧

definiendum **المعرف**

٩/٤٢

definition of existence **معرف الوجود**

كالثابت العين او الذى يمكن ان يخبر

عنه ٣/٤٢

being-a-definer **المعرفية**

عروضه ١٤/٦٧

an intelligible; object of **المعقول**

intellection

متحد مع العقل ١٣/٦٦

primary intelligible **المعقول الاول**

كالسواد ١٨/٦٧

secondary intelligible **المعقول الثانى**

بيان الاصطلاحين فيه ١/٦٧؛ ما ليس فى

الدرجة الاولى ٤/٦٧؛ وجه تسميته ٢/٦٨

يطلق على الهوية والذات والحقيقة ١٩/١٢٨

secondary intelligibles **المعقولات الثانية**

منها الجوهرية والعرضية والشئىة ٦/٦٨

immaterial **المعقولات المرسله المحيطة**

and all-comprehensive intelligibles

١٤/٦٦

having a cause; subject to **المعلل**

causality

لاشياء من الذاتى بمعلل ١٢/١١٧

pure non-material things المفارقات المحضة

الحكماء يعبرون عنها بالعقل ١٤/٨٤

luminous non-material things المفارقات النورية

مايجرى مجرى الوعاء لها هو الدهر ٩/١١٣

concepts المفاهيم

ذاتها الاختلاف ٢٢/٤٥؛ مثار المغايرة

١٨/٦٦؛ كلها على السواء فى نفى التشكيك

١/٧٣

the concepts of the categories مفاهيم المقولات

١٣/٦٤

concept; notion المفهوم

اشتباه المفهوم بالمصداق ١/٤٩؛ اختلاط

المفهوم والمصداق ٢٠/٨١؛ كل مفهوم

لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم ٢١/٨١

the concepts of مفهومات المحال

anything impossible

لاتسلخ عن انفسها ٣/٨٢

generic concept المفهوم الجنسى

اخذه فى مفهوم نوعى ٤/٦٣

the concept of non- مفهوم العدم

existence

٥/٦٩

the concept of accident مفهوم العرض

يصدق على المقولات العرضية وعلى الجوهر

object-known by essence المعلوم بالذات

قد يكون جوهرآ وقديكون كما وقديكون

مقولة اخرى ٢٢/٥٩؛ العلم متحد بالذات

مع المعلوم بالذات ٧/٦٢؛ الذى وجوده

فى نفسه هو وجوده للمدرك ١٥/١٨٤

object-known by accident المعلوم بالعرض

فى مقابل المعلوم بالذات ١٥/١٨٤

abstracted idea المعنى الانتزاعى

القائم بالغير مثل العالمية والقادرية

١٦/٧٤

something inseparably attached to something else; something which cannot be self-subsistent المعنى الحرفى

المعنى المصدري الانتزاعى

١٥/٦٦

abstract idea للمعلم ٩/١٨٤

sophistry المغالطة

من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات

١٨/١٨٤

what is meant by «be» مفاد كان التامة

as a perfect verbe

المتحقق فى الهليات البسيطة ٥/٩٤

what in meant by مفاد كان الناقصة

«be» as an imperfect verb

المتحقق فى الهليات المركبة ٦/٩٤

الذهني ١١/٦٢

المفهوم النوعي specific concept

اخذ المفهوم الجنسي فيه ٤/٦٣

مفهوم الوجود the concept of existence

البيهي الواحد في جميع المصاديق ١٤/٤٨؛

كالمهية لحقيقته ٧/٥٦

المقابلان two opposites

جمعهما ١٣/٥٩

المقدار quantity

من لوازم الجسم ٢/٧١

المقدم antecedent

التالي باطل فالمقدم مثله ٢١/٤٧

المقدس sacred

فيض الله المقدس ١٠/٦٥

المقسم the source of division

لا بد وان يكون مشتركا بين الاقسام ٨/٤٧

القسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد

٩/١٣٢

المقسم dividing (differentia)

قلب المقسم مقوما ٣/٧١؛ الفصل بالنسبة

الى الجنس مقسم لا مقوم ٦/٧١

المقسمي (non-conditioned) at the

stage of the source of division

من اقسام مهية اللا بشرط ٤/١٣٢

المقولات الاربع the four categories

على راي الشيخ الاشراقي ١٣/١٧٨

المقولات التسع the nine categories

على راي ارسطو واتباعه ١٠/١٧٨

المقولات الثلاث the three categories

على راي صاحب البصائر ١٣/١٧٨

المقولات العشر the ten categories

اصطلاح العدم والملكة فيها ٩/١٥٤

المقولات المعقولات categories in the

intellect

اذا كانت كيف بالذات ١٢/٦٤

المقولة category

الطبايع الكلية العقلية لا تدخل تحت مقولة

٢٠/٦٢

المقولاتان two categories

اندرج شيء واحد تحت مقولتين ٥/٦٠؛

٨/٦٢

المقوم constituting differentia

قلب المقسم مقوما ٣/٧١

المقومات constituents

للنوع غير الفصل الاخير معتبر فيه على

الابهام ٢/١٣٦

المقيّد confined

الكون في المرتبة انتفاء المقيّد لانتفاء

مقيّد ١٠/١٢٩

المكوّن the Producer

من اسماء الحق ١/١١٥

الملاك common basis

هو ما فيه التقدم في اقسام السبق ٢/١٢١

ملاك التقدم the common basis of

الضرورة بشرط المحمول ٤/١٠٣، حاجته  
الى المؤثر اولية ٦/١٠٢، لم يكن له  
اقتضاء ٢١/١٠٢ حف بالضرورتين ٥/١٠٧  
١٥/١١٢ من ذاته ان يكون ليس ١٥/١١٢  
ان الله لم يخلق الممكن هباء وعبثا ٦/١٦٥  
things that are possibly **ممكنة الثبوت**  
subsistent  
لوازم الواجب تعالى ممكنة الثبوت بذاتها  
٩/١٠٤  
the yardstick of **مناط البيئونة**  
distinction  
هو المادة ١٠/٨٤  
the yardstick of need **مناط الحاجة**  
هو الامكان ٢٣/١٠٢  
the yardstick of **مناط الصدق في القضية**  
truthfulness in a proposition  
١/٨٣  
anything subsumed **المندرج**  
٧/٦٣  
something under which **المندرج فيها**  
something else is subsumed  
٧/٦٣  
the Originator **المنشى**  
من اسماء الحق ١/١١٥  
logic **المنطق**  
موضوعات مسائله مثال للمعقول الثانى  
١٣/٦٧

priority  
١٤/٥٣  
the basis of priority **ملاك السبق**  
١٣/٥١  
possession **الملك - له ، الجدة**  
من المقولات العرضية ٩/١٧٨  
positive (as offosed to **الملكات**  
negative) properties  
الحكم بالعلية على الاعدام بتشابه الملكات  
٩/٧٧  
possession **الملكة**  
الكيف الاتفعالى كالملكة ٢/١٨٣  
the angelic world of the **الملكوت**  
Souls; supra-sensible world  
من السلسلة الطولية للوجود ١٣/١١٣  
mobile extensions **الامتدات غير القارة**  
١٧/١١٥، ٢٢/٤٤  
immobile extensions **الامتدات القارة**  
١٧/١١٥، ٢٢/٤٤  
**الامتزجات**  
١٧/٧٠  
impossible **المتنع**  
شريك البارى متنع ٧/٨١؛ تعريفه الدورى  
١١/٩٥  
possible **الممكن**  
كل ممكن زوج تركيبى ٢/٤٣، مجعوليته  
١٨/٨٦، تعريفه الدورى ١٠/٩٥، له

الى الثابت في الذهن واللا ثبات فيه ١٠/١٣١  
**الموجودات** existents  
 بما هي موجودات آيات له تعالى ٦/٤٨  
**الموجودات الآفاقية** existents in the  
 horizons (i.e. in the external world)  
 آية الجليل جل جلاله ١/٤٨  
**الموجودات الانفسية** existents in  
 the souls  
 آية الجليل جل جلاله ١/٤٨  
**الموجودات الخارجية المحققة**  
 actualized external existents  
 ١٥/٨٣  
**الموجودات الخارجية المقدرة**  
 non-actualized external existents  
 ١٥/٨٣  
**الموجودات الطولية** longitudinal-  
 existents  
 ١٨/١١٣  
**الموجودات العرضية** latitudinal  
 existents  
 ١٧/١١٣  
**الموجود في الخارج** existent in the  
 external world (in concreto)  
 والموجود في الذهن توامان ٣/٦٦  
**الموجود في الذهن** existent in the mind  
 ما لا تترتب عليه الآثار المطلوبة منه ٤/٢  
 ١٥ ؛ ليس معناه ان الذهن شئ والموجود  
 فيه شئ آخر ٦/٦٦

disjunctive **المتفصلة**  
 (hypothetical) proposition  
 من اقسام القضية الشرطية ١١/٧٧  
**المواد الخفية** implicit modes  
 خلوا الشئ عنها باطل ١٢/٦٨ ؛ في الخارج  
 مواد في الاذهان جهات ٦/٩٥ ؛ اعتبارية  
 ١/٩٦ ؛ اقسامها ١/٩٨ ؛ ما بالذات  
 منها لا ينقلب الى الاخرى ٦/٩٨  
**المواليد** produced things  
 النوع فيها منتشر ٢/١٤٤  
**الموت الاخترامي** untimely death  
 بالنسبة الى النظام الكلي موت طبيعي ٢١/١٦٤  
**الموت الطبيعي** natural death  
 ٢١/١٦٤  
**المؤثر** one who affects  
 لا مؤثر في الوجود الا الله ٢١/١٧٠  
**المؤثر الحقيقي** one who really  
 affects; the real Agent  
 ليس الا الله ١٦/١٠٣  
**الموجبات** affirmative propositions  
 يجري احكامها على السوالب ١١/٧٧  
**الموجة العدولية** an affirmative  
 proposition in a negative form  
 يقتضى وجود الموضوع ١٢/١٣٠  
**الموجود** existent  
 امتناع تقومه بالمعدوم ٧/٥١ ؛ اطلاقه  
 على حقيقة الوجود وعلى المهيات ٣/٥٧ ؛  
 ما ليس بموجوداً يكون ليساً ٣/٧٤ ؛ تقسيمه

الوجودين بـلاتفاوت ٢/٤٤ ؛ عدم جواز التشكيك فيها ٥/٤٤ بذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم ٥/٤٥ ؛ من حيث هي ليست الالهى ٥/٤٥ ؛ مشارالكثره وفطرتها الاختلاف ١٨/٤٥ ؛ تخليتها عن سطلق الوجود ٧/٥٠ ؛ لا يصلح سلبها عن نفسها ١٤/٥٠ ؛ حمل المهية وذاتياتها غير مفتقر الى الوسط ١٨/٥٠ ؛ ذاتياتها الاولى والثانية ٩/٥١ ؛ اى ما به هو هو ٧/٥٣ ؛ لاتفاوت بينها وبين الحقيقة الا باعتبار وعاء الذهن والخارج ٥/٥٦ ؛ موجوديتها متقدمة على نفسها ٦/٦١ ؛ انقلابها ١٠/٦١ ؛ مشارالاختلاف ٢٢/٦١ ؛ عروض الامكان لها فى الذهن ١٠/٦٨ ؛ لازمها اعتبارى ١١/٦٨ ؛ ٨/٩٠ ؛ تقررها منفكة عن الوجود ١٨/٧٨ ؛ عارضها المفارق ٢/٨٠ ؛ بينها وبين الوجود انصاف ١٧/٨٦ ؛ غناءها فى تقررها عن الجاعل ٦/٨٧ ؛ فى قوام ذاتها مجعولة ٨/٨٧ ؛ كونها سرايا واعتبارية ١٩/٨٧ ؛ مجعولة بالعرض ٢/٩٠ ؛ علتها مهية ٢٣/٩٠ ؛ لاتصلح للمجعولة ٢٣/٩٠ ؛ لوازمها ٥/١٠٤ ؛ تنورها بالوجود ٢٠/١٠٥ ؛ ما لم تدخل فى دار الوجود بالعرض لم تكن شيئا ١٠/١٠٦ ؛ لم تكن بحسب ذاتها الالهى ١٠/١٠٦ ؛ لاسهية قبل الوجود ١٢/١٠٦ ؛ ما قيل فى جواب ما الحقيقة ٢/١٢٨ ؛ مشتقة «ما هو» ١٥/١٢٨ ؛ تقدمها على لازمها بالتجوهر ١٦/١١٨ ؛ قيلت الذات والحقيقة عليها مع وجود خارجى ١٦/١٢٨ ؛ ليست الا

mental existents **الموجود الذهني**

باق على حقيقة الخارجية ١١/٦١

existent in concreto **الموجود فى العين**

ليس معناه ان العين شىء و الموجود فيه شىء آخر ٤/٦٦

the being-existent of **موجودية المهية**

quiddity

متقدمة على نفسها ٦/٦١

subject; substratum **الموضوع**

مقوم بالوجود ٤/٧٠ ؛ المراد به ما يقابل

المحمول ٣/٧٢ ؛ مصداقه المهية ٣/٧٢

الموجبة العدولية يقتضى وجود الموضوع

١٢/١٣٠ ؛ الجوهر لاموضوع له ٢/١٧٦

العرض ما كونه فى نفسه الكون فى موضوعه

١/١٧٨ ؛ الاتحاد فى الموضوع شرط

الضدية بين الشئيين ٢١/١٨٠

something being **موضوعية الموجبة**

the subject of an affirmative proposition

مسلك موضوعية الموجبة لاثبات الوجود

الذهنى ٦/٥٩

quiddities **المهيات**

بذواتها مختلفات ومتكررات ١٨/٤٥ ؛

تقررها منفكة عن الوجود ٥/٨٧ ؛ ثابتات

فى عدم ١٠/٨٧

quiddity **المهية**

التي يقال لها الكلى الطبيعى ٢/٤٣ ؛ ما يقال

فى جواب ما هو ٣/٤٣ ؛ اعتبارية ومفهوم

حالك عن الوجود ٧/٤٣ ؛ محفوظة فى

absolute quiddity **المهية المطلقة**

تسمى اللابشرط ٥/١٣١

specific quiddity **المهية النوعية**

٨/٤٤

distinction **الميز**

اما بتمام الذات او بعضها ٨/٧٢ ؛ بمنضات

١٠/٧٢ قسم رابع منه ١٢/٧٢ ؛ بالنقص

والكمال في المهية ١٣/٧٢ ؛ لامتيز في

الاعداد ٢/٧٧

the world of bodily forms **الناسوت**

من السلسلة الطولية للوجود ١٣/١١٣

qualifier **الناعت**

العرض بملاحظة حاله في الخارج امرنا ٣/١٧٨

relations **النسب**

جريانها في ذوات النسب ٥/٨٥

necessary relations **النسب الضرورية**

١٣/٨٦

relation **النسبة**

تكون لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين

٩/١٨٧

relation of judgment **النسبة الحكمية**

٢/٨٢

categorical relation **النسبة المقولية**

٧/٦٥

the relation **نسبة الوجوب والامكان**

between necessity and possibility

كنسبة التمام والنقصان ٦/١٠٧

هي من حيث هي ١/١٢٩ ؛ لاسوجودة و

لامعدومة ٢/١٢٩ ؛ النقائص عنده منتفية

مرتبة ٦/١٢٩ ؛ لها بالقياس الى عوارضها

حالتين ١٧/١٢٩ ؛ مخلوطة مطلقة مجردة

٣/١٣١ ؛ قد تكون متحصلة في ذاتها و

و غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها

٢/١٣٢ ؛ التحقق للوجود اولاً وبالذات

وللمهية ثانياً وبالعرض ١٧/١٣٢ ؛ فناء

المهية في الوجود ٤/١٣٣ ؛ اجزائها ١/١٣٤

؛ ليست امرات متحققات بدون الوجود ٢٢/١٥١

mentally-positd **المهية الاعتبارية**

quiddity

في مقابل المهية المحصلة ١/١٧٦

generic quiddity **المهية الجنسية**

٩/٤٤

quiddity which **المهية الغير المتحصلة**

is not actualized

٢/١٣٢

actualized quiddity **المهية المتحصلة**

المهية قد تكون متحصلة في ذاتها و غير

متحصلة باعتبار انضياف امور اليها ٢/١٣٢

non - mixed quiddity **المهية المجردة**

تسمى بشرط لا ٦/١٣١

quiddity which is **المهية المحصلة**

fundamentally real

في مقابل المهية الاعتبارية ١/١٧٦

mixed quiddity **المهية المخلوطة**

تسمى بشرط شيء ٥/١٣١



## النسك التكوينية

originating

procedures

٢٠/١٤٣

spreading - out

النشر

بالاسماء المناسبة له ١/١١٥

inner logos

النطق الباطني

اي درك الكلمات ٢٠/١٣٤

external logos

النطق الظاهري

١٩/١٣٤

the order of the

نظام الكل

universe

كل منتظم فيه ٨/١٦٥

sharp deductive البرهاني

reasoning

في مقابل الذوق العرفاني ٢/١٣٣

النظريات rational (theoretical) matters

في مقابل الذوقيات ١٩/٨١

soul

النفس

الاضافة الاشراقية منها ٧/٦٥ ؛ في مقام

العقل الهيولاني مادة المعقولات ٢٣/٦٥

يستعمل القوى وتنشئ الصور ٤/١٥٩ ؛

فاعل بالرضا بالنسبة الى الصور والقوى

٦/١٥٩ ؛ فاعل بالتجلي ١٢/١٥٩ ؛ في مرتبة

القوى الطبيعية فاعل بالطبع ٢٠/١٥٩ ؛

آية التوحيد ٤/١٦٠ ؛ عالية في دنوها و

دانية في علوها ٦/١٦٠ ؛ القوى بالنسبة الى

قاهريتها عليها فاعلات بالتسخير ٨/١٦٠ ؛

هي الجوهر المفارق المتعلق بالجسم

٧/١٧٦ ؛ خص بالملكات والحالات ٧/١٨٣

fact - itself

نفس الامر

طبق لنفس الامر في الذهنية ٥/٨٣ ؛ عرف

بعد ذات الشيء ١٧/٨٣ ؛ قيل انها هو العقل

الفعال ٢/٨٤ ؛ يعد عند البعض عالم الامر

٤/٨٤ ؛ اعم مطلقا من الخارج و الذهن

٢٢/٨٤ ؛ هي مرتبة ذات المهية ٢٢/١٢٩

human soul

النفس الانسانية

جميع اصناف الفاعل متحققة فيها ٢/١٥٩

spherical soul

نفس السماء

مثال لمبدء الفعل الواحد مع الشعور بفعله

١/١٢٥

rational soul

النفس الناطقة

الذهن اي النفس الناطقة ٦/٦٦ ؛ من عالم

الملكوت والقدرة ٢/٨١ ؛ التي هي الفصل

الاخير في الانسان ٧/١٣٦

rational souls

النفوس الناطقة

حفظ كل بدن شخص انساني بها ١/١١٦

negation

النفي

مرادف للعدم ٧/٧٥

the negation of the

نفي الصفات

Attributes

كمال الاخلاص نفي الصفات عنه ١٣/١٤

absolute negation

النفي المطلق

العقل يخبر عنه بلا اخبار ٥/٨١

destructive argument

النقض والحل

and constructive argument

تسمان من الجواب ١٩/٩٦ ؛ ٣/٩٧

## النقطة

point

هو الحد المشترك فى جزئى الخط

٧/١٨٠

## النقيض

the contradictory

القوام منه ٤/٧١ ؛ كل شىء رفعه

١٠/١٢٩

## نقيض الواحد

the contradictory of

one thing

واحد ١١/٤٧ ؛ ٢٣/١٠٥

## نقيض الوجود

the contradictory of

existence

هو العدم ١٨/٤٨

## النقيضان

two contradictories

اجتماعهما مغاير لاجتماع الضدين ٩/٥٨ ؛

ارتفاعهما فى المفردات عدم صدقهما على

شىء ٢٠/٩٦ ؛ ارتفاعهما عن المرتبة

جائز ٦/١٢٩ ؛ لا يرتفعان ١٣/١٢٩

## النور

light

هل يكون الظلمة آية النور ٥/٤٨ ؛ هو

الظاهر بذاته المظهر لغيره ٥/٥٤ ؛ له عرض

عريض باعتبار مراتبه البسيطة ١٣/٥٤ ؛

مراتبه المتفاوتة ٢١/٥٦

## نور الاحدية

the light of Oneness

٩/٨٤

## النور الحسى

sensible light

طبيعة مشككة ٧/٥٤

## النور الحقيقى

real light

الذى هو حقيقة الوجود ٥/٥٤ ؛ مد سير

نيره فى قوسى النزول والصعود ٣/١١٤

active light

## النور الفعلى

المدرک متحد بالنور الفعلى للمدرک

١٤/٦٦

species

## النوع

اندرج النوع فى الجنس ٥/٦٣ ؛ تقدم

الجنس والفصل عليه بالمهية والتجوهر

١٥/١١٨ ؛ حقيقة النوع فصله الاخير

١/١٣٦ ؛ يقال صورة لنوع الشىء و

لجنسه وفصله ١٥/١٦٦ ؛ اختلاف هوى

كل فلك بالنوع ١٦/١٦٧

the Necessary (Being)

## الواجب

مهيته انيته ١٩/٩٠ ؛ تعريفه الدورى

١٠/٩٥ ؛ انقسام الوجوب عنه ١/٩٧ ؛

فوق ما لا يتناهى قوة ٤/١٢٤ ؛ علم الواجب

بذاته واجب ٦/١٨٤ ؛ لوازم الواجب تعالى

واجبة الثبوت ٩/١٠٤

two Necessary Beings

## الواجبين

لا علاقة لزوسية اقتضائية بين المفروض

واجبين ٨/٩٩

one

## الواحد

وجه الواحد واحد ١٢/٤٦ ؛ نقيض الواحد

واحد ١١/٤٧ ؛ لا يصدر عنه الا الواحد ٥/١٧٠ ؛

عاد جميع انواعه ٦/١٨١

the One and Unique

## الواحد الاحد

وجود ماسوى الواحد الاحد رابط محض

٢/٩٥

٧/١٤٧

non-real «one» **الواحد الغير الحقيقي**

خلاف الواحد الحقيقي ٤/١٤٧ ؛ اقسامه

١١/١٤٧

indivisible «one» **الواحد الغير المنقسم**

من اقسام الواحد بالخصوص ٩/١٤٧

non-material «one» **الواحد المفارق**

كالعقل والنفس ٨/١٤٨ ؛ من اقسام الواحد

بالخصوص ١٠/١٤٧

divisible «one» **الواحد المنقسم**

من اقسام الواحد بالخصوص ١١/١٤٧

specific «one» **الواحد النوعي**

عين الكثير العددي ١٨/٥٥ ؛ من اقسام

الواحد بالعموم ٨/١٤٧ ؛ كالانسان ٣/١٤٩

«one» by species **الواحد بالنوع**

كزيد وعمرو ٢/١٤٩

the One **الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية**

by way of a true and real unity

اول صادر منه لا بد ان يكون واحداً بالوحدة

الحقة ٢/١٧١

«one» by **الواحد بالوحدة الحقة الظلية**

way of a true but shadowy unity

فى مقابل الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية

٣/١٧١

«one» **الواحد بالوحدة العددية المحدودة**

by way of a numerical, limited unity

فى مقابل الواحد بالوحدة الحقة ٣/١٧١

generic «one»

**الواحد الجنسى**

عين الكثير النوعي ١٨/٥٥ ؛ من اقسام

الواحد بالعموم ٨/١٤٧ ؛ كالحيوان ٤/١٤٩

«one» by genus

**الواحد بالجنس**

كالانسان والفرس ٤/١٤٩

real «one»

**الواحد الحقيقي**

اي واحد له وحدة حقيقية ٧/١٤٠ ؛ مالا

يحتاج فى الاتصاف بالوحدة الى الواسطة

فى العروض ٢/١٤٧ ؛ اما واحد بالخصوص

واما واحد بالعموم ٦/١٤٧ ؛ اوجد العقل

فحسب ١٦/١٧٠

specialized «one»

**الواحد بالخصوص**

من اقسام الواحد الحقيقي ٦/١٤٧ ؛ اما

منقسم واما غير منقسم ٩/١٤٧

numerical «one»

**الواحد بالعدد**

موضوعه عدم قسمة فقط ٢/١٤٨

accidental «one»

**الواحد العرضي**

من اقسام الواحد بالعموم ٨/١٤٧ ؛ غير

الواحد بالعرض ٥/١٤٩

«one» by accident

**الواحد بالعرض**

غير الواحد العرضي ٥/١٤٩

generalized «one»

**الواحد بالعموم**

من اقسام الواحد الحقيقي ٦/١٤٧ ؛ بمعنى

السعة الوجودية ٧/١٤٧

generalized

**الواحد بالعموم المفهومى**

conceptual «one»

اما نوعى او جنسى او عرضى على مراتبها

something-else

بعض احكامه ١/١٠٦؛ كالصورة ١٢/١٠٧

necessity-by

الوجوب بالغير

- something -else

فى مقابل الوجوب بالذات ٤/٩٨

necessity-in الوجوب بالقياس الى الغير

- relation-to-something-else

ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير ١٥/٩٨

يجتمع مع الوجوب الذاتى والغيرى وينفرد

عنهما ٢١/٩٨

following necessity الوجوب اللاحق

يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم

بالفعل ٢٠/١٠٦

existence

الوجود

غنى عن التعريف الحقيقى ٢/٤٢؛ مبدء

اول لكل شرح ٥/٤٢؛ لافصل له ولا

جنس له ٧/٤٢؛ وعوارضه ليست من نسخ

الماهية ٩/٤٢؛ مفهومه من اعرف الاشياء

١٠/٤٢؛ كنهه فى غاية الخفاء ١١/٤٢؛

حقيقته عين منشاية الآثار ١٦/٤٢؛ لاسمية

له ١٨/٤٢؛ هو الاصل فى التحقق ٧/٤٣؛

ادلة الخصم على اعتباريته ١٢/٤٣؛

موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر ١٣/٤٣؛

منع كل شرف ١٧/٤٣؛ مسألة انه خير

بد يهية ١٧/٤٣؛ مراتبه الشديد والضعيف

١٤/٤٤؛ كخيطة ينظم شتات المهيئات

٢١/٤٤؛ يتكثر بتكثر الموضوعات ١٩/٤٥؛

positional «one»

الواحد الوضعى

من اقسام الواحد بالخصوص ١٠/١٤٧؛

كالنقط ٧/١٤٨

intermediary الواسطة بين الثابت والمنفى

between the subsistent and the negated

بعض المعتزلة قال بنفيها ١٢/٧٤

الواسطة بين الموجود والمعدوم

intermediary between the existent and the non-existent

بعض المعتزلة قال بتحقتها ١١/٧٤

mediator of subsis- الواسطة فى الثبوت

tence

الوجود ليس واسطة فى الثبوت بالنسبة

الى المهيية ١٥/١٣٢

mediator of

الواسطة فى العروض

occurrence

الوجود واسطة فى العروض بالنسبة الى

المهيية ١٥/١٣٢

necessity

الوجوب

مناطق الغنا ١٤/٨؛ الذى هو كيف النسبة

٥/٩٧؛ الشيء ما لم يجب لم يوجد

٤/١٠٧؛ نسبة الوجوب والامكان كنسبة

التمام والنقصان ٦/١٠٧؛ الامكان برزخ

بينه وبين الامتناع ٧/١٠٧؛ اعم الاشياء

واعرفها ٢/١٤٦

necessity-by-itself

الوجوب بالذات

فى مقابل الوجوب بالغير ٣/٩٨

necessity-by-

الوجوب الغيرى

مركز يدور عليه فلك الوحدة ٢٠/٤٥ ؛  
يتوافق فيه المتخالفات ١٥/٤٦ ؛ هوالجهة  
النورانية التي انطمس فيها الظلمات ١٥/٤٦  
كلمة الله وشيته ورحمته ١٦/٤٦ ؛ اشتراكه  
١/٤٧ ؛ مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك  
٥/٤٧ ؛ دليل اشتراكه معنى ٦/٤٧ ؛  
تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن  
٧/٤٧ ؛ نقيضه هو العدم ١٨/٤٨ ؛ زيادته  
على المهية ١/٥٠ ؛ عارض المهية عروضا  
ذهنياً ١٠/٥٠ ؛ والمهية متحدان في الواقع  
١١/٥٠ ؛ يصح سلبه عن المهية ١٣/٥٠ ؛  
ليس عينا ولا جزءا للمهية ١٥/٥٠ ؛ حملة  
على المهية مفتقر الى الوسط ١٦/٥٠ ؛ انفكاكه  
عن المهية في التعقل ٢٠/٥٠ ؛ فردة كالمطلق  
منه والحصص ١٨/٥١ ؛ الاقوال في وحدة  
حقيقته وكثرتها ١/٥٤ ؛ مراتبه ٣/٥٤ ؛  
حقيقة ذات تشكك ٣/٥٤ ؛ كل مرتبة  
منه بسيط ١٦/٥٤ ؛ حقائق تبانيت عند  
المشائية ٧/٥٥ ؛ حصصه الذهنية ١٨/٥٦ ؛  
ليس له قيام بالمهيات ٢/٥٧ ؛ لا تكثر في  
مفهومه الا بمجرد عارض الاضافة ١٧/٥٧ ؛  
حصصه الحقيقية نفس الوجود ١٩/٥٧ ؛  
الحصة الكلية منه مقيداً بجي ٢٢/٥٧ ؛ كونه  
مقولا بالتشكيك ٢٣/٦١ ؛ ليس ذاتياً  
للمهية ١١/٦٢ ؛ لم يكن جوهرأ ولا عرض  
١٦/٦٣ ؛ مطلق ومقيد ١/٦٩ ؛ مفهومه  
٥/٦٩ ؛ احكام سلبية له ١/٧٠ ؛ ليس بمهية

٣/٧٠ ؛ مفهومه عرض ٤/٧٠ ؛ لاشيء ضده  
٩/٧٠ ؛ ليس وجوديا بل نفس الوجود  
١٠/٧٠ ؛ لاموضوع ولاجنس له ١١/٧٠ ؛  
تخلية المهية عنه تحليلتها به ١١/٧٠ ؛  
لا شيء مثله ١٢/٧٠ ؛ لاهية له نوعية او  
غيرها بل لاثاني له ١٢/٧٠ ؛ ليس له  
الضد والند ١٣/٧٠ ؛ ليس جزء لشيء  
١٥/٧٠ ؛ لاجزه له ١٩/٧٠ ؛ لاجسم ولا  
مقدار له ٢/٧١ ؛ ليس نوعاً ٩/٧١ ؛ غيره  
أى العدم أو المهية ١٠/٧١ ؛ تكثره بالمهيات  
١/٧٢ ؛ مقول بالتشكيك ١/٧٢ ؛ فيه  
كثرتين ٦/٧٢ ؛ ليس بموجود ولا بمعدوم  
١٦/٧٥ ؛ الوجود موجود بنفس ذاته  
١٨/٧٥ ؛ معدوم بمعنى انه ليس بذى  
وجود ١٩/٧ ؛ نقيضه هو العدم أو الالوجود  
٢٠/٧٥ ؛ عندهم انتزاعى ٢٣/٧٥ ؛  
سجعوليته ٩/٨٦ ؛ معلوله وجود ٢٢/٩٠ ؛  
نفسى ٢/٩٤ ؛ رابط ورابطى ٢/٩٤ ؛ حيثته  
حيثية الالباء عن العدم ٢/١٠٧ ؛ له سلسلتان  
طولية وعرضية ١٢/١١٣ ؛ تقدم المهية عليه  
بالتجوهر عند بعض ١٦/١١٨ ؛ سبقه على  
المهية ٥/١١٩ ؛ واسطة في العروض بالنسبة  
الى المهية لا واسطة في الثبوت ١٤/١٣٢ ؛  
التحقق له اولا وبالذات وللمهية ثانياً  
وبالعرض ١٧/١٣٢ ؛ فناء المهية فيه  
٤/١٣٣ ؛ مرادهم بمساوقة الوحدة له  
٧/١٤٦ ؛ اعم الاشياء واعرفها ٢/١٤٦ ؛

مالم يضع الوجود الحقيقي قدمه في البين  
١٥/١٤٢

external existence **الوجود الخارجي**

الكون في الخارج وجود خارجي ٥/٥٠ ؛  
الوجود الذهني والخارجي مختلفان  
بالحقيقة ٧/٦١ ؛ المهية قيلت على الذات  
والحقيقة مع وجود خارجي ١٧/١٢٨

particular existence **الوجود الخاص**

يكون جوهرًا بعين جوهريتها لاجوهرية  
أخرى ٧/٧٠

existence in the **الوجود ذا التقييد**

non-absolute sense

٦/١٣٠

mental existence **الوجود الذهني**

مواقة الوجود الكتبي واللفظي للوجود  
الذهني والعيني ٨/٤٨ ؛ الكون في الذهن  
وجود ذهني ٤/٥٠ ؛ انكره قوم مطلقاً  
٨/٦٠ ؛ الوجود الذهني والخارجي مختلفان  
بالحقيقة ٧/٦١

copulative existence **الوجود الرابط**

الوجود المطلق ينقسم الى الوجود الرابط  
والوجود النفسي ٢/٨٦ ؛ أي ثبوت الشيء  
شيئاً ٢/٩٤ ؛ دائماً ربط بين الشئين  
١٢/٩٤

sheer copulative **الوجود الرابط المحض**

existence

وجود ماسوي الاحد رابط محض ٢/٩٥

تفرع الایجاد عليه ١١/١٦٩ ؛ المهية  
ليست امراً متحققاً بدونه ٢٢/١٥١ ؛ ليس  
من العوارض الخارجية للمهية ٢٢/١٥١

comprehensive **الوجود الاحاطي**

existence

٩/٦٤

existence which is **الوجود الاصيل**

fundamentally real

في متن الاعيان عين مهية الباري ١٦/١٢١

the existence of **وجود الاعراض**

accidents

يطلق عليه الوجود الرابطي ١٠/٩٤

possible existence **الوجود الامكاني**

عين الفقر الى العلة لانه ذات له الفقر  
١/١٠٣

subordinate and **الوجود التبعية والتفلي**

dependent existence

١٩/٦٣

abstract(non-material) **الوجود التجردی**

existence

ظهور الشيء به ١٧/٨٤

the existence of a **وجود الجوهر**

substance

لنفسه لكن ليس بنفسه ٢١/٩٤ ؛ في نفسه

لنفسه بغيره ١/٩٥

real existence **الوجود الحقيقي**

لا يحصل من انضمام كلي الى كلي جزئي

محمولى ١١/٩٤  
 absolute existence **الوجود المطلق**  
 ماهو المحمول فى الهلية البسيطة ٣/٦٩ ؛  
 هو حقيقة الوجود ٧/٦٩ ؛ ينقسم الى  
 الوجود الرابط والنفسى ٢/٨٦  
 determined existence **الوجود المقيّد**  
 ماهو المحمول فى الهلية المركبة ٣/٦٩  
 the ever-expanding **الوجود المنبسط**  
 existence; unfolded existence  
 نورالوجود المنبسط المشار اليه بقوله تعالى:  
 «ايما تولوا فثم وجه الله» ٢٣/٣٧؛ المسمى  
 بالفيض المقدس ٤/٥٢ ؛ لاجوهر ولاعرض  
 ١٠/٦٥ ؛ لايتكثر الا بتكثر الموضوعات  
 ١٨/١٧٠  
 self-subsistent existence **الوجود النفسى**  
 الوجود المطلق ينقسم الى الرابط والنفسى  
 ٢/٨٦ ؛ ان الوجود رابط ورابطى ثمت  
 نفسى ٢/٩٤ ؛ قسمان ١٨/٩٤  
 existence not-in-itself **الوجود لافى نفسه**  
 هو مفاد كان الناقصة ٦/٩٤  
 existence in-itself **الوجود فى نفسه**  
 يقال له الوجود المحمول ٥/٩٤  
 existence in-itself **الوجود فى نفسه لغيره**  
 for -something -else  
 كوجود العرض ١٥/٩٤  
 existence in-itself **الوجود فى نفسه لنفسه**  
 for-itself

inhering existence **الوجود الرابطى**  
 ان الوجود رابط ورابطى ٢/٩٤ ؛ المعنى  
 المشترك بينه وبين الوجود النفسى ٤/٩٤ ؛  
 معناه المشهورى ٧/٩٤  
 the existence of an **وجود العرض**  
 accident  
 مفاد كان الناقصة ١١/٩٤ ؛ محمولى يقع  
 فى هلية البسيطة ١١/٩٤ ؛ فى نفسه عين  
 وجوده لغيره ١٦/٩٤  
 concrete (external) **الوجود العينى**  
 existence  
 موافقة الوجود الكتابى واللفظى للوجود  
 الذهنى والعينى ٩/٤٨ ؛ ترتب الاثار  
 مشروط بالوجود العينى ١٠/٦٣  
 existence in a written **الوجود الكتابى**  
 form  
 ٨/٤٨  
 existence in a **الوجود اللفظى**  
 pronounced form  
 ٨/٤٨  
 material existence **الوجود المادى**  
 ظهور الشىء به ١٧/٨٤  
 existence posterior **الوجود المتأخّر**  
 (to something else)  
 ٦/١٠٥  
 predicative existence **الوجود المحمولى**  
 هو مفاد كان التامة ٥/٩٤ ؛ وجود العرض

تقسيمها ١/١٤٧؛ الهووية من العوارض

الذاتية لها ٢/١٥٠

inclusive unity الوحدة الجامعة

٢/٥٩

the unity of aspect وحدة الجهة

من شروط المتقابلين ٥/١٥٣

true unity الوحدة الحقة

مصرف النور وبحت الوجود الذي هو عين

الوحدة الحقة ٩/٥٣؛ التي هي حق الوحدة

٥/١٤٧؛ اعنى الواحد فيها نفس الوحدة

١٨/١٤٧

true and real الوحدة الحقة الحقيقية

unity

اول صادر منه لا بد ان يكون واحداً

بالوحدة الحقة ٢/١٧١

true but shadowy الوحدة الحقة الظلية

unity

فى مقابل الوحدة الحقة الحقيقية ٣/١٧١

real unity الوحدة الحقيقية

معيارها ٨/١٤٠

the unity of predication وحدة الحمل

اعتبر فى التناقض وراء الوحدات الثمانية

١٨/٦٢

unity of time وحدة الزمان

من شروط المتقابلين ٦/١٥٣

numerical unity الوحدة العددية

كوجود الجواهر ١٤/٩٤

existence الوجود فى نفسه لنفسه بغيره

in-itself for-itself by-something-else

كوجود الجوهر ١/٩٥

existence الوجود فى نفسه لنفسه بنفسه

in-itself for-itself by-itself

هو وجود الحق تعالى ١٩/٩٤

particular existences الوجودات الخاصة

بانعائها يطرد الاعداد ٥/٥٢؛ يلحقها

احكام اخر للمهيئات ٨/٧٠

the Face of God وجه الله

«ايماناً تولوا فثم وجه الله» ١٢/٤٦

the Face of the One وجه الواحد

واحد ١٢/٤٦

the eight kinds of الوحدات الثمانية

unity

المعتبرة فى التناقض ١٨/٦٢

unity الوحدة

الوجود بدور عليه الوحدة بل عينه ١٤/٤٦

التي هي حق الوحدة ٤/٥٥؛ مسلك

الوحدة لاثبات الوجود الذهني ٦/٥٩؛

من العوارض التي تلحق المهيئة مع

الوجود ٢١/١٢٩؛ التي من حيث هي

نفس المهيئة ٩/١٣٠؛ غنية عن التعريف

الحقيقي ١/١٤٦؛ اعم الاشياء واعرفها

٢/١٤٦؛ مرادهم بمساوتها للوجود

٧/١٤٦؛ عين الوجود فى العين ٩/١٤٦



من اعراض النسبية ١٣/١٨٦؛ كون الشيء  
بالحسن مشاراً اليه ١٧/١٨٦  
particular position **الوضع الخاص**  
شرط تأثير العلة ٥/١٦٩  
container **الوعاء**  
كل موجود فوجوده وعاء ٥/١١٣؛  
مايجرى مجراه ١١/١١٣  
perpetual duration as a **وعاء الدهر**  
container  
مخصوص بالمبدعات ١٤/١٢١  
the container of mobile **وعاء السّيالات**  
things  
زمان ١٣/١١٥  
time **الوقت**  
مرجح الحدوث ذات الوقت ٢/١١٧  
legal guidance **الهداية التشريعية**  
النبي هادى الامة هداية تكوينية بباطنه  
وتشريعية بظاهره ٦/٣٨  
formative guidance **الهداية التكوينية**  
٦/٣٨  
is-it-the-case?; «whether» **هل هو**  
قد يكون «ماهو» «هل هو» ١٣/١٢٨  
simple «whether- **الهيات البسيطة**  
nesses»  
مفاد «كان» التامة متحقق فيها ٦/٩  
composite «whether- **الهيات المركبة**  
nesses

مثال للوحدة بالخصوص ١٩/١٤٧  
numerical **الوحدة العددية المحدودة**  
limited unity  
فى مقابل الوحدة الحقة ٣/١٧١  
non-real unity **الوحدة الغير الحقيقية**  
ماواسطة العروض ليس معدماً ١٨/١٤٨؛  
اقسامها ٢٢/١٤٨  
unity within **الوحدة فى الكثرة**  
multiplicity  
احد موضوع اتحاد المدرك مع المدرك ١١/٦٦  
the unity of place **وحدة المحل**  
من شروط المتقابلين ٤/١٥٣  
the unity of existence **وحدة الوجود**  
نسب الى جماعة من الصوفية ٤/٥١؛ القائلين  
بوحدة الوجود وكثرة الموجود ٢٣/٥٦  
middle term **الوسط**  
ما يقرن بقولنا: «لانه» ١٧/٥٠؛ الوسط  
بلاطرف محال ١٤/١٧٢  
the middle and the end **الوسط والطرف**  
دليل الوسط والطرف يبطل التسلسل ١٠/١٧٢  
qualifying a **الوصف بحال المتعلق**  
thing by a property of something else  
with which it is connected  
٢٢/١٤٨؛ ٣/١٤٧؛ ٥/١١٩؛ ١٧/١٠٩  
indicating quality **الوصف العنوانى**  
اذا لم يؤخذ فى جانب الموضوع ١/١٠١  
position **الوضع**

it-is-it-ness الهوية

الاتحاد هو الهوية ٢٠/٤؛ مقسم الحمل  
٢/١٥٠

personal ipseity الهوية الشخصية

صرف النور ويحت الوجود الذي هو عين  
الوحدة الحقّة والهوية الشخصية ٩/٥٣

initial ipseity الهوية المبتدئة

في مقابل الهوية المعادة ٢١/٧٨

the ipseity which comes back

في مقابل الهوية المبتدئة ٢١/٧٨

one single ipseity الهوية الواحدة

اجتماع المتقابلين في الهوية الواحدة محال  
١/٧٩

mode of being الهيئة

احد معاني الصورة ٧/١٦٦؛ قديقال صورة  
لكل هيئة وفعل ١٠/١٦٦

immobile mode of being الهيئة القارّة

في تعريف الكيف ٢/١٨٢

collectedness as a هيئة المجموعية

mode of being ذات المجموع شيء وهيئة المجموعية شيء  
آخر ١٥/١٣٩

matter الهولي

مصححة جهات الشرور ٥/١٠٩؛ اسر بالقوة  
٣/١٢٤؛ هو القابل الخارجى ١٥/١٤٣

مفاد «كان» الناقصة متحقق فيها ٧/٩

الهلية البتية «whether-ness» actualized

الهلية منشعبة الى هلية بتية وغير بتية  
٨/١٥١

simple «whether-ness» الهلية البسيطة

الوجود المطلق ما هو المحمول في الهلية  
البسيطة ٣/٦٩؛ وجود العرض محمول يقع  
في هلية البسيطة ١١/٩٤؛ مطلباً «هل»  
البسيطة والمركبة ٧/١٢٨؛ الهلية منشعبة  
الى هلية بسيطة ومركبة ٨/١٥١؛ ما يجاب  
به عن السؤال بهل البسيط عن وجود الشيء  
١٦/١٥١؛ لا تجرين قاعدة الفرعية فيها  
١٧/١٥١؛ ثبوت شيء قد بدت ٢١/١٥١

non-actualized الهلية الغير البتية

«whether-ness»

الهلية منشعبة الى هلية بتية وغير بتية  
٨/١٥١

composite «whether-ness» الهلية المركبة

الوجود المقيد ما هو المحمول في الهلية  
المركبة ٤/٦٩؛ مطلباً «هل» البسيطة  
والمركبة ٧/١٢٨؛ الهلية منشعبة الى  
هلية بسيطة ومركبة ٨/١٥١؛ ما يجاب  
به عن السؤال بهل المركب عن حالات  
الشيء ٣/١٥١

it-is-it الهو هو

الحمل بالمواطاة هو الهو هو ٣/١٥١

فى الدرجة الاولى نظير الهولى الثانية  
٤/٦٧، وجدت قبل الصورة المعينة ٩/١٤١

الهولى المبهمة indefinite matter

١٨/٦١

الهولى الواحدة one single matter

يقبل القسمة الوهمية بالعرض للمقدار

١٥/١٤٨

اختلاف هولى كل فلك بالنوع ١٦/١٦٧؛

مثال للمادة البسيطة ٤/١٦٨، هى الجوهر

المحل للجوهر الآخر ٣/١٧٦

الهولى الاولى the prime matter

مثال للقوة الغير المتناهية ١٠/١٢٤

الهولى الثانية the secondary matter

المراد بالثانى فى المعقول الثانى ما ليس

## فهرست ها

- ۱- فهرست نام اشخاص
- ۲- فهرست نام فرقه ها و گروه ها
- ۳- فهرست نام کتابها
- ۴- فهرست مطالب شرح غررالفرائد



## فهرست نام اشخاص

ابن سينا ، ابوعلی

قوله فی الوجود ۵/۴۲؛ تعریفه الوسط ۱۷/۵۰؛ ادّعی الضرورة فی امتناع اعادة المعدوم ۷/۷۸؛ قال: «ما جعل الله المشمش مشمشا» ۱۴/۸۶؛ قوله فی الامكان الاخص ۱۶/۱۰۰؛ تفسير الطوسی قوله فی الامكان الاستقبالی ۴/۱۰۱؛ تعریفه الممكن ۱۵/۱۱۲؛ رسمه قدرة الحيوان ۲۰/۱۲۴؛ قوله فی مهية بشرط لاشئ\* ولا بشرط ۱۵/۱۳۱؛ صادف الرجل الهمدانی الذی یظنّ أنّ الطبیعی واحد بالعدد ۱۶/۱۳۳؛ قوله فی صورة الشئ\* ۵/۱۳۶؛ قوله فی قوة الشوقیة ۶/۱۶۴؛ قوله فی الصورة ۹/۱۶۶؛ قرّر دلیل الوسط والطرف ۱۰/۱۷۲؛ سَمّی السالبة الكلية ضدّ الموجبة الكلية ۱۰/۱۸۱؛ قوله فی معنی التکرّر فی تعریف «المضاف» ۲/۱۸۷.

ارسطو

قوله فی المقولات ۱۲/۱۷۸.

اسکندر

قوله فی باب اتحاد المادّة والصورة ۲۲/۶۵.

الاشعری ، ابو الحسن

نقی الاشتراك المعنوی للوجود ۱۰/۴۸.

الامام ، الامام الرازی ، الفخر الرازی = الرازی ، فخر الدین.

البصری ، ابو الحسن

نقی الاشتراك المعنوی للوجود ۱۰/۴۸.

تلمیذ صدر المتألّهین - اللاهیجی ، عبدالرزاق.

الجرجاني ، السيد الشريف

جوابه عن اعتراض الكاتبي في باب الحال ٣/٧٥؛ وصفه باب التركيب من الاجزاء  
الحديثة ٣/١٣٧.

الحكيم المتأله - صدر المتألهين.

الحكيم المحقق الالهى = صدر المتألهين .

الدشتكى ، صدر الدين

قال بانطباع الاشياء في الذهن بالانفس ٤/٦١؛ قوله في تركيب الاجزاء ٤/٣١٤؛  
قول الحكماء من قبله في تركيب الاجزاء ١١/١٤١؛ قال ليس للوجود فرد خارجي  
ولا ذهني ٨/١٥٢.

الدواني ، جلال الدين

المذهب الذي زعم الدواني انه منسوب الى ذوق الثالث ١٢/٥٦ ؛ قوله في الوجود  
الذهني ٢/٦٢؛ اخذ السبزواري شيئاً من مذهبه وترك شيئاً ١٥/٦٥؛ بذل الفرعية  
بالاستلزام ٣/١٥٢.

الرازي ، فخر الدين

تايدده دعوى الاشتراك المعنوي للوجود ٤/٤٩؛ استحسن دعوى الضرورة في امتناع  
اعادة المعدوم ٨/٧٨؛ نقله شهاب القائل بالبحث والاتفاق ١١/١٠٢ ؛ خصص  
الاحكام العقلية ٧/١٥٢؛ الشهاب الفخرية في قاعدة الواحد... ١٢/١٧٠؛  
قال بان العلم اضافة ١١/١٨٤.

الساوي ، عمر بن سهلان

قوله في المقولات ١٣/١٧٨.

السبزواري ، الهادي ابن المهدي

يقول هاؤم اقرءوا كتابه ١٠/٣٨.

السهروردي ، شهاب الدين

قوله في انّ الاصل هو المهية والوجود اعتباري ١٠/٤٣ ؛ شيوع مذهب مجعولية المهية من زمانه ٨٧/٤ ؛ قوله في المقولات ١٣/١٧٨ .

السيد ، السيد السند ، السيد السناد ، السيد المدقق - الدشتكي ، صدر الدين .

السيد ، السيد المحقق الداماد - ميرداماد ، محمد باقر .

شارح المواقف = الجرجاني ، السيد الشريف .

الشيخ ، الشيخ الرئيس - ابن سينا .

الشيخ الاشراف ، الشيخ الاشراف - السهروردي ، شهاب الدين .

صاحب البصائر = الساوي ، عمر بن سهلان .

صاحب حكمة العين = الكاتبي ، نجم الدين .

صاحب الشوارق - اللاهيجي ، عبدالرزاق .

صدر المتألهين

قوله في عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة ٩/٥٦ ؛ قوله في الوجود

الذهني ١٩/٦٢ ؛ اصر على كون العلم كيفاً حقيقة ١/٦٥ ؛ اخذ السبزواري شيئاً من مذهبه

وترك شيئاً ١٥/٦٥ ؛ سلك مسلك التضاييف في الوجود الذهني ١/٦٦ ؛ اصطلاحه

في الوجود الرابط ٩/٩٤ قوله بجعل الوجود ١٣/٨٧ ؛ اصطلاحه في الامكان بمعنى

الفقر ٩/١٠٧ ، زاد سبق المسمى بالحقيقة ٢/١١٩ ، تبع السيد السند في تركيب

الاجزاء ١٤/٤ ؛ مذهبه في كون الشخص بنحو الوجود ٤/١٤٢ ، طريقته في دفع اشكال

قاعدة الفرعية ١/١٥٢

الطوسي ، نصير الدين

كلامه في المعقول الثاني ٦/٦٨ ، قوله في الامكان الاستقبالي ٣/١٠١ ، قوله في الصدق

والكذب ١٣/١٠١ .

العلامة الطوسي = الطوسي ، نصير الدين .



### علی بن ابی طالب

قال: «کمال الاخلاص نفي الصفات عنه» ١٢/١١٤، من کلامه: «توحیده تمیزه عن خلقه...» ١٥/١١٤.

### الفارابی ، ابونصر

قوله فی معانی الحق ٢/٥٣؛ مذهبه فی کون التشخص بنحو الوجود ٤/١٤٢، ذکره الدلیل الاسد الاخصر فی ابطال التسلسل ١/١٧٣.

الفاضل القوشجی - القوشجی ، علاء الدین.

### فروریوس

قوله فی وحدة الصورة المعقولة مع عاقل ٢٢/٦٥.

القوشجی ، علاء الدین.

فرق قیاماً بالذهن من حصول فيه ٢٢/٦٠.

### الکاتبی ، دبیران.

عبّر عن التّعین بلفظ «الخصوصية» ١٥/٤٧، اعتراضه علی حدّ الحال ١/٧٥.

الکعبی ، ابوالقاسم .

قوله فی مرجّح الحدوث ٣/١١٧.

### اللاهيجی ، عبدالرزاق

قوله فی الوجود الذهنی ٩/٥٩ ، الوجود فی عبارته فی الشوارق ١٦/٦٤ ، قوله فی

الجعل ٨/٨٧، قوله فی انّ وجود العرض مفاد «كان» التامة ١٠/٩٤ ، قدحه فی قول

الداماد فی السبق الدهری والسّرمدی ١١/١١٩ ، قوله فی حکم العقل علی الكل بما

حکم به علی کل واحد ١/١٧٢.

المحقق الدوانی - الدّوانی ، جلال الدین

المحقق الشریف = الجرجانی ، السید الشریف.

المحقق الطوسی - الطوسی ، نصیر الدین .

المحقق اللاهيجي = اللاهيجي ، عبدالرزاق.  
المعلّم = ارسطو.

المعلّم الثاني - الفارابي ، ابونصر.

المعلّم الثالث = ميرداماد، محمدباقر.  
ميرداماد ، محمدباقر.

قال نفس قوام المهية مصحّح حمل الوجود ١٥/٨٧، اصطلاحه في الوجود الرابط  
٨/٩٤، ابدى حدوث الدهري ٢٠/١١٢، قيل له المعلّم الثالث ٢١/١١٢، زاد السبق  
الدهري والسرمدي ٨/١١٩، قوله في الحدوث الدهري ١٩/١١٣، قوله في السبق  
الدهري والسرمدي ١٦/١٢١، قوله في الحكم المستوعب الشمولي ٤/١٧٢.

الهمداني

الرجل الهمداني الذي يظنّ ان الطبيعي واحد بالعدد ١٦/١٣٣.

## فهرست نام فرقه‌ها و گروه‌ها

### الادباء

تعبيرهم الجعل البسيط ٨/٨٦.

### الاشاعرة

يقولون بالعينية (عينية الوجود للمهية) ٧/٥٢، قولهم في لوازم الواجب تعالى ٧/١٠٤.

### الاشراقي

قواه في الجعل ٢١/٨٦، ١/٨٩، قوله في مجعولية المهية ١٥/٩٠، قال ان الله فاعل بالرضا ١١/١٥٨.

### الاشراقيون

اطلاقهم لفظ الكلّي على رب النوع ٢/٥٢، تفتّنوا بقسم رابع من الميز ١٣/٧٢، قولهم في لوازم الواجب تعالى ٧/١٠٤.

### الاشعري

يقول بعينية الوجود للمهية ذهنًا ٢/٥٠، لا يقول بالترجّح بلا مرجّح ١٠/١٠٢، نافٍ لمرجّح الحدوث ٨/١١٧، لاعليّة ولا معلوليّة عنده ٩/١١٧، قال للقدرة معيّة بالفعل ١٤/١٢٥.

### اصحابنا الافاضل

تعريفهم التقابل ٢/١٥٣.

### الالهى

استعماله لفظ الامكان ١٠/١٠٠.

## الالهیون

اصطلاحهم فی اطلاق الفاعل ١٣/١٦٠، لایباهم الهیون ١٤/١٦٠.

## اهل الله

تعبیرهم عن عالم العقل بعالم الامر ٦/٨٤.

## اهل الذوق

یطلقون علی الوجود الحقیقی لفظ الکلی ٢٢/٥١، یطلقون الوجود المطلق علی ما لایکون محدوداً ٦/٦٩، بعض اعتبارات المہیة تجری فی الوجود عندهم ٢/١٣١.

## الحکماء

لم یقل احد منهم باصالة الوجود والمہیة معاً ٣/٤٣، قولهم بان مسألة ان الوجود خیر بدیهیة ١٧/٤٣، المحققون منهم قالوا بزيادة الوجود علی المہیة فی الذهن لا فی العین ٣/٥٠، جماعة منهم قائلون بالاشباح فی الوجود الذہنی ٢١/٦٠، تسمیة العلم بالکیف عنهم مفصحة بالتشبیہ والمساعدة ٣/٦٢، قد ساق الشیء لدهم الایسا ٦/٧٤، لایجتوزون اعادة المعدوم ٢/٧٨، قولهم «کلما قرع سمعک...» ٧/٨٠، قولهم فی ما لادلیل علی وجوبه ولا امتناعه ٩/٨٠، یعبرون بالعقل عن المفارقات المحضة ١٤/٨٤، قولهم بان الممكن مفتقر الی العلة ١٨/١٠٣، قولهم فی لوازم الواجب تعالی ٦/١٠٤، قولهم فی القادر ١٢/١٢٥، قولهم فی ترکیب المادّة والصورة ١٠/١٤١.

## الحکیم

المعقول الثانی باصطلاحه ٩/٦٧، الحکیم الطبیعی قائل بانّ معطى التحرك فاعل ١٢/١٦٠.

## ذوق المتألهین

القائلین بوحدة الوجود وكثرة الموجود ٢٢/٥٦، قالوا حقیقة الوجود قائمة بذاتها وهی واحدة لا تکثر فیها ١/٥٧.

## الصوفية

نسب الى بعضهم القول بوحدة الوجود ٤/٥١، قولهم في لوازم الواجب تعالى ٨/١٠٤، قالوا ان الله تعالى فاعل بالتجلى ٣/١٥٨.

## الطبيعيون

اصطلاحهم في اطلاق الفاعل ١٢/١٦٠.

## العرفاء

طريقتهم في اسماء الحق ٢/١١٥.

## الفلاسفة

ينسب الى بعضهم القول بمسبوقية الوجود بالعدم المجامع ٧/١١٤.

## الفلسفي

اصطلاحه في المعقول الثاني ١٦/٦٧.

## الفهلويون

مذهبهم في الوجود يستنبط من مسألة اشتراك الوجود ٢/٤٧، الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك ٢/٥٤، مذهبهم في مراتب الوجود الخارجية ٢٠/٥٦.

## المتكلم

عمدة دواعيه على انكار امتناع اعادة المعدوم ١٨/٧٩، العالم عنده مسبوق الوجود بالعدم الزمانى الموهوم ٦/١١٤، كالمعتزلى ١٥/١٥٨.

## المتكلمون

منهم من قال ما كان للوجود سوى الحصص ١٤/٥٦، قولهم في ان ليس للوجود سوى الحصص ١٣/٥٧، قوم منهم انكروا الوجود الذهني ٨/٦٠، معنى الصفة المتعارف عندهم ١٧/٧٤، اكثرهم يجوزون اعادة المعدوم وجماعة منهم لا يجوزونها ٢/٧٨، قولهم في علوية الحدوث للحاجة ٣/١٠٥، القائلون بالاولوية الغيرية ٤/١٠٦، الكعبي منهم ٣/١١٧، رسم الشيخ قدرة الحيوان خلافا لهم ٢٠/١٢٤.

## المشاعون

قول المحققين منهم في تحقق الوجود واعتبارية المهية ٨/٤٣ ، الوجود عند المشائية من الحكماء حقائق تباينت ٧/٥٥ ، ابطال مذهبهم في الوجود ٦/٥٦ ، مذهبهم في افراد الوجود الخارجية المتخالفة ١٩/٥٦ ، فروريوس من اعظمهم ٢٢/٦٥ ، حصروا اقسام التمايز في الثلاث ١٢/٧٢ ، قول المحققين منهم في الجعل ١/٨٨ ، قولهم في لوازم الواجب تعالى ٧/١٠٤ ، قالوا ان الله تعالى فاعل بالعناية ٧/١٥٨ ، حصروا العلم الحضوري في علم كل عالم بذاته ١/١٨٥ .

## المعاصرون

مغالطتهم من باب اشتباه المفهوم بالمصداق ١/٤٩ .

## المعتزلة

قولهم في ان المهية في حال العدم ثابتة ٤/٧٤ ، جعلوا الجوهرية من الاحوال ١/٧٥ ، قولهم في لوازم الواجب تعالى ٨/١٠٤ .

## المعتزلي

جعل الثبوت اعم من الوجود ٧/٧٤ ، جعل العدم اعم من النفي ٨/٧٤ ، بعضهم قال بتحقيق الواسطة بين الوجود والمعدوم ١١/٧٤ ، بعضهم قال بنفي الواسطة بين الثابت والمنفي ١٢/٧٤ ، قوله في مرجح الحدوث ٥/١١٧ ، قال فعل الله معلل بالاغراض ١٥/١٥٨ .

## المنطقي

المعقول الثاني باصطلاحه ٨/٦٧ ، استعماله لفظ الامكان ١٠/١٠٠ .

## المنطقيون

الشيء الذي اعتبره الجمهور منهم في الامكان الاستقبالي ٢٠/١٠١ ، اصطلاحهم على العدم والملكية في مبحث المقولات العشر ٩/١٥٤ ، اطلاقهم الصفة على امرى عدمى ٩/١٨١ .

## فهرست نام کتابها

الاسفار

۱۶،۱۱/۱۰۸،۹/۹۴،۲۳/۸۷،۲/۶۶،۳/۶۴،۲۰/۶۲،۹/۵۶

الاشارات

۱۶/۱۰۰

الافق المبین

۱۱/۱۰۴،۹/۹۴

البصائر

۱۳/۱۷۸

تعالیق الاسفار

۲/۶۶،۳/۶۴

حکمة العين

۱۵/۴۷

شرح الاشارات

۱۳/۱۰۱،۴/۴۹

شرح المقاصد

۹/۵۹

الشفاء

۱۱/۱۷۶،۱۰/۱۷۲،۱۴/۱۶۷،۹/۱۶۶،۶/۱۶۴

الشوارق

۱۶/۶۴،۹/۵۹،۵/۵۱

غور الفرائد

٧/٣٩

قاطیغوریاس

٢/١٨٧،٨/١٥٤

القبسات

١٦/١٢١،٤/١٧٢

المبدء والمعاد

٩/٥٦

منطق الاشارات

١٦/١٠٠

المنظومة

٢/٣٩،١٣/٣٨

المنظومة فی المنطق

٧/١٢٨

المشاعر

١/٦٦

المواقف

٩/٥٩

النجاة

٥/٤٢



## فهرست مطالب شرح غرر الفرائد

### المقصد الاول فى الامور العامة

#### الفريدة الاولى<sup>١</sup> فى الوجود والعدم

غرر فى بداهة الوجود - ٤٢

غرر فى اصالة الوجود - ٤٣

غرر فى اشتراك الوجود - ٤٧

غرر فى زيادة الوجود على المهيّة - ٥٠

غرر فى انّ الحقّ تعالى اتّبة صرفة - ٥٣

غرر فى بيان الاقوال فى وحدة حقيقة الوجود وكثرتها - ٥٤

غرر فى الوجود الذهني - ٥٨

غرر فى تعريف المعقول الثائى وبيان الاصطلاحين فيه - ٦٧

غرر فى ان الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم - ٦٩

غرر فى احكام سلبية للوجود - ٧٠

غرر فى انّ تكثّر الوجود بالمهيّات وانه مقول بالتشكيك - ٧٢

غرر فى انّ المعدوم ليس بشئ وشروع فى بعض احكام العدم والمعدوم - ٧٤

غرر فى عدم التمايز والعليّة فى الاعدام - ٧٧

غرر فى انّ المعدوم لا يعاد بعينه - ٧٨

غرر فى دفع شبهة المعدوم المطلق - ٨١

غرر فى بيان مناط الصديق فى القضية - ٨٣

غرر فى الجعل - ٨٦

## الفريدة الثانية في الوجوب والامكان

- غرر في المواد الثالث - ٩٤  
 غرر في أنها اعتبارية - ٩٦  
 غرر في بيان اقسام كل واحد من المواد الثالث - ٩٨  
 غرر في ابحاث متعلقة بالامكان بعضها باصل الموضوع وبعضها باللواحق - ١٠٠  
 غرر في بعض احكام الوجوب الغيرى - ١٠٦  
 غرر في الامكان الاستعدادى - ١٠٨

## الفريدة الثالثة في القدم والحدوث

- غرر في تعريفها وتقسيمها - ١١٢  
 غرر في مرجح العالم - ١١٧  
 غرر في اقسام السبق وهى ثمانية - ١١٨  
 غرر في بعض احكام الاقسام - ١٢٠  
 غرر في تعيين ما فيه التقدم في كل واحد منها - ١٢١

## الفريدة الرابعة في الفعل والقوة

- غرر في اقسامها - ١٢٤

## الفريدة الخامسة في المهية ولواحقها

- غرر في تعريفها وبعض احكامها - ١٢٨  
 غرر في اعتبارات المهية - ١٣١  
 غرر في بعض احكام اجزاء المهية - ١٣٤  
 غرر في ان حقيقة النوع فصله الاخير - ١٣٦  
 غرر في ذكر الاقوال في كيفية التركيب من الاجزاء الحديثة - ١٣٧  
 غرر في خواص الاجزاء - ١٣٩  
 غرر في انه لا بد في اجزاء المركب الحقيقى من الحاجة بينها - ١٤٠

غرر فی ان التّریب بین المادّة والصورة اتّحادی او انفصامی - ١٤١

غرر فی التّشخّص - ١٤٢

غرر فی التّیّز بین التّیّز والتّشخّص وبعض اللّواحق - ١٤٣

**الفريدة السادسة فی الوحدة والکثرة**

غرر فی غنائها عن التعریف الحقیقی - ١٤٦

غرر فی تقسیم الوحدة - ١٤٧

غرر فی الحمل - ١٥٠

غرر فی التّقابل واقسامه - ١٥٣

**الفريدة السابعة فی العلة والمعلول**

غرر فی التعریف والتّقسیم - ١١٦

غرر فی انّ اللّائق یجنّبه تعالیٰ ایّ اقسام الفاعل - ١٥٨

غرر فی انّ جمیع اصناف الفاعل الثمانية متحققة فی النفس الانسانیّة - ١٥٩

غرر فی البحث عن الغایة - ١٦١

غرر فی دفع الشکوک عن الغایة - ١٦٢

غرر فی العلة الصورية - ١٦٦

غرر فی العلة المادية - ١٦٧

غرر فی احکام مشتركة بین العلل الاربع - ١٦٨

غرر فی بعض احکام العلة الجسمانية - ١٦٩

غرر فی احکام مشتركة بین العلة والمعلول - ١٧٠

**المقصد الثانی فی الجوهر والعرض**

**الفريدة الاولى فی رسم الجوهر وذكر اقسامه**

**الفريدة الثانية فی رسم العرض وذكر اقسامه**

**الفريدة الثالثة فی البحث عن اقسام العرض**

غرر في الكم - ١٨٠

غرر في الكيف - ١٨٢

غرر في العلم - ١٨٤

غرر في الاعراض النسبية فنها الاين والمتى - ١٨٦



(Footnotes postscript)

- 1) Since such has been my main purpose, I have not dealt with the biographical aspect of Sabzawârî. For an excellent introductory work dealing with the life, work and thought of Sabzawârî, I would recommend the Persian Introduction to this present book by Professor Mehdi Mohaghegh, and for those who do not read Persian, Professor Seyyed Hossein Nasr's paper: "Renaissance in Iran, Ḥâjî Mullâ Hâdî Sabzawârî" in *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, ed. by M.M. Sharif Wiesbaden, 1966).

## POSTSCRIPT

In the present paper I have tried to outline the basic structure of Sabzawarian metaphysics. In so doing I have confined myself strictly to an analytic and partly historical exposition of the most fundamental of the key-terms in this metaphysical system.<sup>1</sup> It has been my intention also to bring to light the relevance of this kind of philosophy in the contemporary situation of world philosophy. It is not without interest to observe how unexpectedly close is this seemingly «medieval» and now outdated type of Eastern scholasticism to the recently developed doctrines of contemporary existentialist philosophers of the West such as Heidegger and Sartre.

Furthermore, it is my firm conviction that the time has come when the custodians of the philosophical wisdom of the East must begin making a conscious and systematic effort to contribute positively to the growth and development of world philosophy. For the achievement of that purpose, however, Easterners must themselves reflect upon their own philosophical heritage deeply and analytically, bring out of the darkness of the past whatever is of contemporary relevance, and present their findings in a way suitable for the present-day intellectual situation. I should be happy if this paper were accepted as a modest contribution toward the hoped-for philosophical convergence of the East and the West.

19 July, 1968, in Japan

the metaphysical reality of "light" from the ordinary sensible light. The latter can only be a metaphor for the former.

- 23) This and the following paragraphs concerning the triple division are based on Ṭūsī's *Commentary* upon Avicenna's *al-Ishârât wa-al Tanbihât*, 229-230, and Quṭb al-Dîn al-Râzî's *Muḥâkamât* found in the Teheran editions of *al-Ishârât*, I, (Haydari, 1377 A.H.) pp. 75-76.
- 24) *Sharḥ-i Manẓûmah*, v. 3.
- 25) Cf. Âshtiyânî: *op. cit.*, p. 157, 193.



is called by that name. It has still other names: the "universal unit" (*fard kullî*), and "absolute unit" (*fard muṭlaq*).

- 7) See a lucid exposition of this point in Muhammad Ridâ Sâlihî Kirmânî: *Wujûd az Naẓar-i Falâsifah-i Islâm*, I (Qum, n. d.) pp. 158-159.
- 8) This paragraph is based on Mullâ Şadrâ's explanation of this position in the *Mashâ'ir*, p. 28 §§ 71-72.
- 9) *Sharḥ-i Manẓûmah*, v. 36.
- 10) *Durar al-Farâ'id*, I, pp. 87-88.
- 11) This important technical term will be explained later.
- 12) cf. Amulî: *op. cit.*, p. 90.
- 13) The following explanation owes a great deal to a very clear exposition of the problem by Professor Muḥiy al-Dîn Mahdî Qumshî'î in his *Ḥikmat-i Ilâhî*, pp. 10-11.
- 14) By the "light" they mean the supra-sensible, metaphysical Light, not the sensible light. The sensible light can only serve as a metaphor suitable for indicating the essential structure of the metaphysical Light as understood in the Suhrawardian sense.
- 15) *Theoremata de Esse et Essentia*, XIII (Louvain, Museum Lessianum, 1930) p. 78, quoted by W. Carlo, *op. cit.*, p. 61, n. 7.
- 16) *Sharḥ-i Manẓûmah*, ad. vv. 34-35.
- 17) *Mashâ'ir*, p. 8, § 12.
- 18) For a detailed explanation of the place occupied by this concept in Ibn 'Arabî's metaphysical system, see my work: *A Comparative Study of the Key Philosophical Terms in Sufism and Taoism*, vol. I, *Ibn 'Arabî* (Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966).
- 19) Cf. The Persian Commentary on the *Mashâ'ir* by Badî' al-Mulk Mirzâ, in *Le livre des pénétrations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 90.
- 20) *Ḥikmat al-Ishrâq*, ed. Corbin, p. 113, §117:

ان النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته .

- 21) *Ibid.*, p. 197, pp. 133-134.
- 22) As pointed out before, the adjective "real" serves to distinguish

«existence» pure and simple. For the human consciousness it is real Darkness. The Absolute at this highest stage has no condition, no qualification. It is the «unknown-unknowable», the Mystery of mysteries (*ghayb majhûl*), the «hidden treasure» (*kanz makhfi*).

Thus, in the metaphysical system of these Sûffîs, what constitutes the first stage of «existence» in the Pahlawî system is relegated to a subsidiary place, whereas, the stage of the «non-conditioned», the second stage according to the Pahlawî philosophers, is placed at the highest point of the hierarchy. The Sûffî view implies a peculiar understanding of the term «non-conditioned». They take the term to mean absolutely «non-conditioned» thus denying even the condition of being «non-conditioned». The concept of «non-conditioned» understood in this way constitutes the very source of the triple division into «negatively-conditioned», «non-conditioned» — as understood in the ordinary sense — and «conditioned-by-something». «Unfolded existence» can, in this view, only be «existence as non-conditioned», understood in the ordinary sense, that is, «existence» as conditioned at least by being «non-conditioned».

(Footnotes, Section 7)

- 1) *Mashâ'ir* p. 24, § 57.
- 2) *La nausée*, p. 160. "How I wish I could let myself go, forget myself, fall asleep. But I cannot, I am suffocating: existence penetrates me everywhere, through the eyes, through the nose, through the mouth . . . And suddenly, all of a sudden, the veil is torn away, I have understood, I have seen".
- 3) *Ibid.*, pp. 161, 162.
- 4) *Ibid.*, pp. 161, 162.
- 5) *L'être et l'essence*, pp. 297-298
- 6) Sometimes it is also called "absolute existence" (*wujûd mutlaq*), which, however, is very confusing because (a) too

With the light of His Face all things become illumined,  
But in the presence of the light of His Face everything  
else is but a shadow.

In this verse God Himself is understood as pure Existence. «His Face» refers to «unfolded existence». It is His *actus* as «light» which is «self-manifesting and which brings all else into manifestation.» That «all things become illumined by this light» refers to the fact that the «quid-dities», which are in themselves *i'tibârî* and non-existent, become apparent to our eyes as «existents» by dint of the activity of the «light». Their real status, however, is indicated by the symbol of «shadow».

Before bringing this section to a close, one more important point must be mentioned.<sup>25</sup> Against the view of the Pahlawî philosophers who recognize in «existence as negatively-conditioned» the highest stage of «existence», i. e. the Absolute or God, many of the leading Sûffîs take a different position in their metaphysical doctrines. «Existence as negatively-conditioned» (*wujûd bi sharṭ lâ*), they argue, cannot be absolutely absolute, for it is *conditioned*, albeit negatively. It is pure «existence» with the negative condition that there be nothing else associated with it, that it not be determined by any possible determinations. In the eyes of the Sûffîs, «existence» at this stage is, thus, already determined. Instead of being the stage of absolute absoluteness, «existence as negatively-conditioned» is the stage of first determination.

The highest stage of «existence», in the Sûffîs' view, must be «existence as non-conditioned» (*wujûd lâ bi-sharṭ*), i. e. «existence» having absolutely no condition, not even that of being absolute, and not even that of being «non-conditioned». The highest stage is the reality of

### III «Existence» as «conditioned-by-something» (*al-wujûd bi-shart shay'*)

Thus the reality of «existence» has a structure of three different strata. The first stratum, which is «existence» itself having absolutely no association at all with anything other than itself, is theologically the very «essence» of God who absolutely transcends, and is absolutely distinguished from, the creature. God is Light itself, and for that very reason He is for the human consciousness utter Darkness. He is the eternally self-concealing God.

The second stratum, as we have seen, is «unfolded existence». It is comparable to a pure luminous radiation from the source of Light. The beam of light is still pure, i.e. simple; it is still a unitary reality. In addition, however, it contains in itself the capacity of overflowing and pouring out in all directions so that it may be channelled in infinitely diverse ways. Theologically this stratum is the self-revealing God.

The third stratum is «particular existence» (*wujûd khâṣṣ*) — more strictly we must use the plural form and say: «particular existences» (*wujûdât khâṣṣah*). These particular «existences» are the actualized stages and degrees of «unfolded existence», the intrinsic modifications of the unitary reality of «existence». Each of these degrees, when considered by the human intellect as a self-subsistent independent entity, transforms itself into a «quiddity». The «quiddities» thus produced, however, are but like shadows if compared with «unfolded existence», which, again, is but a shadow if compared with the absolute reality of «existence». This relation among the three strata of «existence» is described symbolically by Sabzawârî in one of his verses:<sup>24</sup>

بنور وجهه استنار کل شیء • و عند نور وجهه سواه غیثی .

Now we may apply this triple division to «existence». According to the Pahlawî philosophers, as we have repeatedly observed, «existence» is one single «reality» having various degrees and stages which differ from each other in terms of intensity-weakness, perfection-deficiency, etc. . The highest stage, i.e. the Absolute in its transcendental absoluteness, is the reality of «existence» in the state of the «negatively-conditioned». The Absolute, in other words, is pure «existence», i.e., the reality of «existence» in its absolute purity, away from all possible determinations and limitations. It is «existence» in the state of pure and absolute transcendence.

In the next stage, that of the «non-conditioned», «existence» is in a state of free indetermination, ready to modify itself into any determinate form whatsoever. In this state it comprises *in potentia* all possible «existents» within the sphere of its unity. It is here that «existence» is unity and multiplicity at one and the same time. This is the stage of «unfolded existence» and the «breath of Mercifulness».

At the lowest stage, that of the «conditioned-by-something», «existence» appears as already determined this way and that. This ontological level is that of concrete individual «existents». The reality of «existence» here is at the farthest remove from its original transcendental purity, having become associated with something else, i.e. with «quiddities».

As a result of this discussion we obtain the following hierarchy of the stages of «existence» according to the Pahlawî philosophers:

I «Existence» as «negatively-conditioned» (*al-wujûd bi-shart lâ*)

II «Existence» as «non-conditioned» (*al-wujûd lâ bi-shart*)

tioned-by-something».

A «quiddity» in the state of the «negatively-conditioned» (*bi-sharṭ lâ*) is a «quiddity» considered in its purity; a state in which everything else, including even the «existence» of the «quiddity», whether external or mental, is eliminated from the consciousness. The «quiddity» *qua* itself, as, for example, the concept of «animal» *qua* «animal», alone is represented in the mind, with nothing else associated with it. If we relate some other concept to a «quiddity» in a pure state, for example, the concept of «rational», the result can only be a combination of two different and independent elements. The original concept cannot then be predicated of the composite. «Animal» plus «rational» is something more than pure «animal», and the latter is not predicable of the former.<sup>23</sup>

In the state of the «non-conditioned» (*lâ bi-sharṭ*), a «quiddity» is represented in an ambiguous or totally indeterminate way. A «quiddity» in this state is free; it may or may not be associated with something else. If we relate some other concept to a «quiddity» in such a state of indetermination, the resulting combination is a perfect unity. The original concept can still be predicated of this unity. «Animal» plus «rational» is «man»; and «animal», of course, is predicable of «man». A «quiddity» at this stage is in itself not yet actualized or specified; it is yet indeterminate so that it can be predicated of many different things.

In the state of «conditioned-by-something», a «quiddity» is considered already to be associated with some other concept; e.g. «animal» plus «rational». «Animal» in this state is considered as already actualized and specified. That is to say, «animal» here is not considered *qua* «animal»; rather it is «animal» in so far as it is associated with «rational», i.e., *qua* «man».

in various degrees and stages.

The next problem to consider concerning the structure of the reality of «existence» has to do with the position of the Absolute, or God, in the Pahlawî system of metaphysics. Since, in this system, the reality of «existence» is one single reality diversified into multiplicity by its own intrinsic degrees and determinations, the highest degree must necessarily be the place of the Absolute. Even the lowest degree, however, is an intrinsic limitation of the same «reality». Between the highest and the lowest there is an uninterrupted line of continuance. Is there then no essential difference between the Absolute, i.e. the Necessary Existent, and the possible «existents»? In order to give a proper answer to this question from the particular viewpoint of the Pahlawî philosophers, we must first offer a preliminary explanation of three important technical terms: *bi-sharṭ lâ* «negatively-conditioned», *lâ bi-sharṭ* «non-conditioned», and *bi-sharṭ shay'* «conditioned-by-something».

Properly speaking, these concepts belong to the sphere of «quiddity», not to the sphere of «existence». Nevertheless, they are relevant to the latter sphere also in Pahlawî metaphysics, for, as Sabzawârî himself declares, the Pahlawî philosophers apply this triple division to the reality of «existence», in accordance with the tradition of the «tasting of theosophy». We shall first give a brief explanation of this triple division in its own proper field, i.e. on the level of «quiddity».

Every «quiddity» can be considered in three different aspects: (1) as «purified» (*mujarradah*) or «negatively-conditioned», (2) as «absolute» (*muṭlaqah*) or «non-conditioned», and (3) as «mixed» (*makhḷûṭah*) or «condi-

The second point to be considered is the fact that Sabzawârî in the above-quoted passage identifies «existence» with «light». He evidently owes this conception of «light» as the metaphysical reality to the Master of the Illuminationists, Suhrawardî. Historically, this fact is of prime importance because, as we have seen earlier, Suhrawardî is the greatest representative of those who maintain the *i'tibârî*-ness of «existence».

Suhrawardî's position concerning «existence» is complicated by the fact that, although he categorically denies all objective reality to «existence», he transfers, so to speak, what he denies to «existence» to the metaphysical reality of «light». The nature of metaphysical «light» as «that which is self-manifesting and which brings all else into manifestation»<sup>20</sup> and its «analogical» (*tashkîkî*) structure<sup>21</sup> effectively erase the line of demarcation between the Suhrawardian «light» and the reality of «existence» as understood by a Pahlawî philosopher. Otherwise expressed, the «real light» (*nûr ḥaqqîqî*) in the technical terminology of the Illuminationists<sup>22</sup> is identical with the «reality of existence» (*ḥaqqîqatu-l-wujûd*) in the terminology of the Pahlawî philosophers. The only difference between the two positions is due to the two different ways in which the absolute metaphysical reality is experienced. Whether absolute reality is experienced as pure «existence» or pure «light», the experience itself is essentially of a gnostic nature. Those who make «existence» the foundation of their philosophizing belong to the tradition of Ibn 'Arabî, while those who emphasize «light» as the basic category are of the Suhrawardian tradition. Historically, Mullâ Şadrâ forms the point of convergence of these two theosophic traditions in Islam. The result of the convergence in the Pahlawî school of philosophy is the idea that «existence» is a «luminous reality» (*ḥaqqîqah nûrânîyah*) which manifests itself



tualizes the sphere of multiplicity. At this stage, all «existents» in their vital effervescence and luxuriance come into his sight and fill it up. His sight is no longer restricted to pure Existence. An infinite number of various and variegated things are witnessed. None of these things, however, lies outside the «comprehensiveness» of «existence», because nothing can «appear». nothing can be actualized, except by dint of «existence». In this sense all these things are comprised within the one single reality of «existence».

Thus a man «deeply versed in knowledge» witnesses, with his two eyes combined, the metaphysical secret of *coincidentia oppositorum*. He sees the reality at once as one and as many. The philosophical outcome of such an experience is the view that «existence» is one single reality of a nature that it «descends» (*tanazzul*) from the stage of its original purity into various stages of limitation and determination. In this latter aspect among the mystics it is called the «breath of Mercifulness», i.e., the breath of the existential Mercy of the Absolute. It is called «breath», because it is comparable in its formal structure to human breath.<sup>19</sup> Human breath in the process of producing various phonemes is originally a simple neutral voice having no determined forms in itself. As it passes through the vocal organs, it is variously articulated into particular sounds in such a way that the latter form various words. In a similar way, «existence» in its absoluteness is pure «appearance» with no determinations; it is a pure «light» without any color whatsoever. As it «descends» into various stages, the one single reality is continuously determined in various ways and finally brings to light the world of multiplicity. Since, however, all these stages are but intrinsic limitations of the selfsame reality, the observed multiplicity is ultimately reducible to the original unity.

with regard to its «particulars». In the first and the second case, the two terms of the relation must both be already «existent», and the third case is impossible unless the reality of «existence» be a «natural universal», i.e. a «quiddity».

How, then, are we to understand the real structure of the comprehensiveness of «existence»? It is to be understood, as observed earlier, as a *coincidentia oppositorum*: the reality of «existence» is one and yet many; many and yet one. As such, it requires for its subjective realization a particular kind of «existential» intuition such as has been explained at the outset of this section in connection with the Sartrian experience of «existence». Mullâ Şadrâ<sup>17</sup> clearly states that the truth about this comprehensiveness is revealed only to «those who are deeply versed in knowledge» (*Qur'ân*, III: 15), i.e. to mystics or gnostics. It is to this aspect of «existence» that the above-mentioned expression: «ever-spreading existence», or «unfolded existence» (*wujûd munbasit*) refers. In the mystical terminology of Ibn 'Arabî, it is also called the «breath of Mercifulness» (*nafas rahmânî*).<sup>18</sup>

A man «who is deeply versed in knowledge» is said to have two different eyes. With one of his eyes, he sees the reality of «existence» in its absolute purity. In that high spiritual state which is attainable only in deep contemplation, all things, all existents, without a single exception, disappear from his ken. Nothing remains except the dazzling simplicity of the «luminous reality» of pure Existence. There remains no longer any place for even talking about «comprehensiveness», or about the relation between that which comprises and that which is comprised.

With the other eye he sees at the same time the limitless variety of things. The activity of this second eye ac-

so that weakness does not prevent a weak degree from being a «light»; nor are intensity and moderation essential conditions or constituent factors of a particular degree except in the sense of being something which does not remain outside of «light»; nor do they prevent (it from being a «light»). Thus a strong «light» is a «light» just as much as a moderate one is a «light». Likewise, a weak light is yet a light.

The «light» thus has a wide expanse with regard to its various non-composite degrees, and each of these degrees also has an expanse with regard to its relation to its various recipients.

In exactly the same way, the reality of «existence» has various degrees in terms of intensity and weakness, priority and posteriority, etc., in its very reality. Every degree of «existence» is non-composite. It is not the case that a strong degree of «existence» is a composite formed by its reality plus intensity. Likewise, a weak degree is nothing but «existence», the weakness being of the nature of «non-existence»; (it is) like a weak «light», which is not composed of «light» and «darkness», for the latter is simply non-existent.

Two points in this passage deserve special attention. The first is the statement that the reality of «existence» has a wide expanse. It refers to the universal comprehensiveness (*shumûl*) or all-inclusive nature of «existence». The reality of «existence» is absolutely one, and yet this unitary reality comprises all things without exception. The nature of this «comprehensiveness» is peculiar. It is not (1) the comprehensiveness of a «whole» with regard to its «parts». Nor is it (2) the comprehensiveness of one body with regard to another body, like a cup containing water. Nor, again, is it (3) the comprehensiveness of a «universal»

the principle of «quiddity» and *existent* by the principle of «existence». As we have already seen, such a view must regard «quiddities» *qua* recipients of «existence» as self-subsistent, and as existing in some mysterious way before they receive the influx of «existence». The Pahlawî position, on the contrary, does not admit the self-subsistence of «quiddities» as secondary causes. All «quiddities» in this view are devoid of external reality; the reality they manifest to our eyes is only a pseudo-reality. We need not repeat the argument here since this point has already been discussed toward the end of the foregoing Section.

The position taken by the Pahlawî philosophers is described by Sabzawârî in the following way."

«Existence» according to the Pahlawî philosophers is a «reality» characterized by «analogical gradation» and comprising various degrees . . . that vary like the real (i.e. supra-sensible) Light which, in fact, is the same as the reality of «existence» because «light» (in general) is that which is self-manifesting and which brings all else into manifestation. This is precisely the characteristic of the reality of «existence», for it is of the very nature of the latter that it is self-manifesting and that it brings all else into manifestation. The word «others» in this context refers to all «quiddities» . . . .

(«Existence»-Light in this sense) resembles sensible light which is also an analogically graded entity having various degrees as it becomes strong or weak . . . . The basic characteristic of «light» (whether sensible or metaphysical) is that it is self-manifesting and that it brings all else into manifestation. This characteristic is actualized in every degree of «light» and «shadow»,

The words of the Pahlawî philosophers must be understood in the sense just explained when they assert that «existence» is one single «reality» possessed of an infinite number of degrees and stages. These degrees or stages have some kind of reality because in the last analysis they are intrinsic modalities of the reality of «existence» itself. When the human intellect works upon them and conceptualizes them into «quiddities», they are transformed into pure «mental aspects» (*i'tibârât*). Since the Pahlawî philosophers, as we shall see, completely identify «existence» with «light»,<sup>14</sup> they call multiplicity in terms of intensity-weakness etc. «luminous multiplicity» (*kathrah nûrânîyah*), in contrast to multiplicity in terms of «quiddities» which they call the «multiplicity of darkness» (*kathrah zulmânîyah*). This latter kind of multiplicity is associated with darkness, i.e. lack of light, because it arises in a region far removed from the reality of «existence».

This understanding of «multiplicity» makes it possible to draw a clear and sharp line of demarcation between the metaphysical system of the Pahlawî philosophers and another system which is *formally* similar but internally of quite a different structure, as, for instance, the doctrine of Giles of Rome in the West. The basic thesis of Giles of Rome is as follows: «Existence» is one and uniform, and it is diversified by «quiddities». Superficially considered, this thesis seems to be quite the same as the basic thesis of Sabzawârî. Both agree in asserting the fundamental unity of «existence» and in recognizing the principle of diversity in «quiddity». The resemblance is merely superficial, however, for Giles of Rome maintains a *real* distinction between «existence» and «quiddity». *Omne . . . habet essentiam realiter differentem ab esse, et per aliud est ens et per aliud existens:*<sup>15</sup> that is, everything has «quiddity» really differing from «existence»; everything is *something* by

of diversity among its manifestations. An example is provided by the concept of «being-existent» as it is predicated of Adam, Noah, Moses and Jesus, who in spite of «being-existent» were also in the relation of priority-posteriority. The difference among these prophets in regard to the time of their appearance is not caused by their «being-existent» itself, but by the nature of time which permits of priority and posteriority.

The importance of this distinction between the two kinds of «analogicity» lies in the fact that the «analogicity» of the *concept* of «existence» is of the second kind, while that of the *reality* of «existence» is of the first. This difference is due to the fact that a «concept» can only be a principle of identity and agreement and can never act as the differentiating principle of the objects to which it is applied. Thus the concept of «existence» can and does bring together all the different and disparate things in the world into one class in which they are reduced to a level of ontological indiscrimination. It is incapable, however, of differentiating them from one another.

The reality of «existence», on the contrary, not only acts as the principle of identity and unity of all existent «realities», but it is at the same time the very principle by which they differ from each other in terms of intensity-weakness, perfection-deficiency, and (non-temporal) priority-posteriority. All these differences are nothing other than intrinsic modalities of the same reality, «existence». It must be so, because in the extra-mental world anything other than the reality of «existence» is sheer «non-existence» or «nothing». «Non-existence» or «nothing» can act neither as the principle of unity nor as the principle of multiplicity.

posteriority, and of a «substance» and its «accident» by way of intensity-weakness. Likewise, the reality of «existence» is also of an «analogical» structure. According to the Pahlawî philosophers, the reality of «existence» as it appears in the Absolute is clearly different from its reality as it appears in other «possible» existents. In the former the reality is «more intense» and «prior», while in the latter it is «weaker» and «posterior». In the same way, the reality of «existence» as it appears in a non-material being is «stronger» than the same reality as it appears in a material being.

«Analogicity»<sup>13</sup> is technically divided into two kinds: (1) «analogicity» in a specialized sense (*tashkîk khâssî*) and (2) «analogicity» in a popular (i.e. non-specialized) sense (*tashkîk 'âmmî*).

The first kind of «analogicity» is realized when the one single reality, through which all its particular manifestations are identical with each other, happens at the very same time to be the cause of the diversity among its particular manifestations. For example, one and the same concept of «number» is truthfully predicable of both 2 and 2000 with a certain difference. The principle of identity uniting 2 and 2000 is «number», just as the principle of difference between them is also «number». For another example: the light of the sun, of the moon, of a lamp, and of a firefly is one single reality of light; yet, it is actualized in each of them differently. They differ from one another by the very same reality which makes them identical with each other.

The second kind of «analogicity» is actualized when the reality, through which all its particular manifestations are identical with each other, does not act as the principle

grades and stages of the one single «reality». This will suffice for our discussion of the aspect of sameness.

We began from the observation that the concept of «existence» remains one and the same whatever may be the object to which it is applied. From this premise we have concluded that the corresponding reality of «existence» must also be one single «reality» despite the infinitely various forms in which it appears to our eyes. But is the «oneness» here in question an ordinary straightforward oneness? In other words, is the predicate-concept «existent» predicable of God and a table, for example, in exactly the same sense with no difference at all? Or is a substance (e. g. man) existent in the extra-mental world in exactly the same way as an accident (e. g. the quality «whiteness»)? The answer given to this question by the Pahlawî thinkers constitutes their most basic philosophical thesis.

The gist of their answer may be formulated in a very simple way as follows: The «oneness» here in question is not an ordinary straightforward oneness, rather it is an analogical, i. e. graded, oneness. In order that we may understand this answer in a proper way, we must have a clear idea of the technical meaning of «analogicity» or «analogical gradation» (*tashkîk*).

Generally speaking, *tashkîk* is realized whenever one single «universal» is predicable of its «particulars» in varying grades or degrees, or whenever one single reality actualizes itself in a number of things in varying degrees. Looked at from this point of view, the above statement that the concept of «existence» is one and the same in all cases must be modified. The concept of «existence» must rather be said to be «analogically» one, because it is predicable of a «cause» and its effect («caused») by way of priority-



physics, and it constitutes the foremost distinguishing mark of the Pahlawî school of philosophy.

There are two mutually opposed aspects to «analogical gradation»: the aspect of sameness and the aspect of distinction. We have already seen the first of these two aspects in relation to the notion or concept of «existence».

The notion or concept of «existence» is essentially one; it is common to all things in the sense that it is applicable to all without discrimination. A «man», for example, can be said to «exist» in just the same way as a «stone» is said to «exist». The concept of «existence» which our intellect draws from an actually existent man by the process of abstraction is completely identical with the concept of «existence» which it abstracts from an actually existent stone, tree, table, or anything else.

Since the concept of «existence» is one, its extra-mental referent, i. e., the corresponding reality of «existence» must also be one, because it is evident that one single concept is not obtainable from a number of «realities» which are totally different from each other. «Existence» *in concreto* is one single «reality» comprehensive of everything and pervading all things. These latter appear to our eyes as *many* different things, but this ontological multiplicity is, as we have just seen, something of a mirage which deceives our eyes and prevents us from perceiving the objective reality. A man with an eye to see will look through the veil of multiplicity and perceive behind everything one single reality of «existence». He will perceive that the «reality» behind the veil of many different things is «pure existence» (*şîrf al-wujûd*) having not even a trace of multiplicity, and that the «quiddities» which are the cause of this seeming diversity of things are but different

all of them serves as a thread that gathers together all the dispersed reflections into a unity. If attention were paid only to the disparate individual reflections in their very diversity, their real status could never be known.

Similarly, if we view particular «existences» in their relation to the unique reality of «existence» in terms of an «illuminative relation», that is, if we consider them as so many «effluences» (*ishrâqât*) of the Absolute Light which is the reality of «existence», we shall notice that the latter itself appears in the very appearances of these individual lights. If, however, we view particular «existences» as independent and self-subsisting entities without any relation to their source, their real ontological status will inevitably escape our grasp, because «being-related-to», which we have earlier called «need» or «poverty», forms an essential constituent of these «existences».

Thus, particular «existences» are not entirely devoid of reality. They *are* «real». Their reality consists in their being rays of the metaphysical Sun, and in their being «pure relations» (*rawâbiṭ maḥḍah*), not in their being independent entities *having* relations to their source.

This observation about the ontological status of particular «existences» leads immediately to the thesis that «existence» is one single «reality» possessed of varying grades and stages in terms of intensity and weakness, perfection and deficiency, priority and posteriority, etc. . These differences do not compromise the original unity of the reality of «existence», because that by which they differ from one another is precisely that by which they are unified. Here in concise form is the doctrine of the «analogical gradation» of «existence».

As Sabzawârî remarks, the «analogical gradation» of «existence» is, one of the most basic problems of meta-

Like the doctrine attributed to the «tasting of theosophy», the Pahlawî doctrine recognizes that the «existents» are existent through a relation to the absolute reality of «existence». The «relation» is here understood in a very peculiar way, however, for the Pahlawî philosophers consider the three constituent terms of this relation — (1) the object related, (2) the object to which the object (1) is related, and (3) the relation itself — to be one and the same. More concretely, (1) the particular «existences» or all possible things (2), the absolute reality of «existence» or the Absolute itself and (3) the «unfolded existence», which is the «illuminative» act of the Absolute, are all three one single «existence».

Sabzawârî in his *Commentary* on Mullâ Şadrâ's *Kitâb al-Asfâr* explains this peculiar situation by a metaphor.<sup>1</sup> Suppose, he says, that a man is standing in front of many mirrors. In each of the mirrors the same man and the same humanity, i. e. the «quiddity» of man, or «being-man», are observable. Both «man» and «humanity» are diversified; there are as many men and humanities as there are mirrors. Yet in their very multiplicity and diversity they are but one single «reality», in so far as they are only reflections having no reality of their own. A reflection of something, taken in itself *qua* reflection, is «nothing». It has a kind of pseudo-reality as a means by which we may observe the real object of which it is a reflection. If the reflection is considered in itself independently of the real object, it does not «reflect» the object; nor does it «imitate» the object. Rather it acts as a veil obstructing our vision of the object.

All the mirrors reflect one and the same object in varying forms, each according to its shape, size, color, glossiness, etc. The appearance of the original object in

particular, real «existence» of its own, i. e. «existence» at stage (d). The unique reality of «existence» is never really diversified by various «quiddities» being related thereto.

Thus the doctrine upheld by this group of thinkers is the thesis of the unity of «existence» and multiplicity of «existents». This is a position also taken by some theologians. It was Jalâl al-Dîn al-Dawwânî who recognized therein the influence of mysticism and attributed the position to the «tasting of theosophy».

Sabzawârî, however, thinks that this doctrine does not represent the «tasting of theosophy» in its true form, for it stands on the assumption that both «existence» and «quiddity» are fundamentally real. That is to say, the doctrine recognizes in the domain of actuality two parallel roots or bases. The «tasting of theosophy» in its authentic form, he says, must admit only one single root or basis in the domain of actuality. It must, in other words, stand on the thesis of «existence» alone being fundamentally real and «quiddity» being something mentally posited.

The last position to be considered is that taken by Mullâ Şadrâ and Sabzawârî who, together with many others, constitute what is known as the school of Pahlawî philosophers, *al-fahlawîyûn*. The gist of their contention may be represented by stating that both «existence» and «existent» are «one» and at the same time «many» — a sort of metaphysical *coincidentia oppositorum* — multiplicity being unity, and unity being multiplicity. Both «existence» and «existent», in the view of Sabzawârî, are infinitely manifold and diversified, and yet they are, in their very being-many, one single «reality». This *coincidentia oppositorum* is realized through the above-mentioned «analogical gradation» of «existence».

not at stage (d). These «portions» share some common accidental properties by which they are identical in somewhat the same way as the whiteness of this ivory and of that ivory and of a third ivory, etc., are identical in the external world. But in reality they cannot go beyond the sphere of concepts. What really corresponds to them in the external world is the multiplicity of «existents», i. e. «quiddities» which, according to this view, are real, not *i'tibârî*.

These really existent «quiddities» are essentially and completely different from each other, having no unity at all among themselves. How then can «existence» be equally predicable of them, so that we can say they are all «existent»?

To this question the thinkers of this school answer that when we say: «X is existent», «Z is existent», etc., the meaning of the predication is simply that X, Y, and Z, which are *real* «quiddities», are related to the unique reality of «existence», each separately; and that this relation is merely accidental.

X  
Y  
Z

↖ ↗  
↔ «existence»  
↖ ↗

Their relation to existence is comparable to the external and accidental relation which subsists between a man who sells fruit and the fruit, or a man who

by profession catches fish and the fish. A man who catches fish is in himself simply a man, nothing else. *Qua* man, he has no internal relationship with the fish he catches and sells. The relation between them is one of occupation or business, but because of this peculiar relation, the man is called a «fisher man» which is a name derived from «fish». In just the same way, a «quiddity» is said to be «existent», which is a derivation from «existence», by dint of such an accidental relation, not because it has a

they go on to say, «existence» in all its many phenomenal forms is no less «necessary» than «existence» considered at the stage of absolute transcendence. The only difference between transcendental «existence» and the phenomenal «existences» consists in the fact that the latter are in need of the former, or we should say, they *are* the need of transcendental «existence» itself. This metaphysical «need» (*faqr*, lit. «poverty», «want») does not contradict their «being-necessary», because in the last analysis it is nothing more than their requirement for the «reality» of transcendental «existence». As we shall see presently, this position stands closest to the position taken by the school of the Pahlawî philosophers, to which Sabzawârî belongs as an important member.

Next to be considered is the position ascribed to the so-called school of the «tasting of theosophy» (*dhawq al-ta'alluh*). This is a position represented by several great thinkers including Jalâl al-Dîn al-Dawwânî (d. 1501/1503) of the school of Suhrawardî, Mîr Dâmâd (d. 1631), the famous teacher of Mullâ Şadrâ, and Mullâ Şadrâ himself in his youth. According to this view, «existence» in the extra-mental world has only one single «reality» in which there is absolutely no multiplicity, neither in terms of species nor in terms of individuals, nor even in terms of degrees and stages. This single «reality» is the only external entity which corresponds to the concept of «existence». Apart from it, the concept of «existence» finds no real object to which it may apply in the extra-mental world. Theologically speaking, this «reality» is God, the Absolute. All the so-called non-absolute, i. e. possible, «existences» are not real entities; they are no more than conceptual «portions» of «existence». In other words they are «existence» at stage (b) according to the above-given scheme,

only one of these independent and self-subsistent entities, albeit a very special one because it is «necessary». On this understanding there is no unifying thread running through all things in the world. The world of Being consists of an infinity of separate entities that have nothing in common among themselves. It goes without saying that this view is diametrically opposed to the thesis of the «analogical gradation» of «existence». Sabzawârî ascribes this doctrine to a group of the Peripatetic philosophers.'

Quite opposite to the thesis of the multiplicity of «existence» and «existent» is the thesis of the unity both of «existence» and «existent», which is held by the Sufis. Shaykh Muḥammad Taqî Âmulî" divides the Sûffis into two groups relative to this problem. The first group, which Âmulî calls the «ignorant» among the Sûffis, hold that there is but one single «reality» in the extra-mental world corresponding to the concept of «existence». This unique entity, they assert, directly takes on various and variegated phenomenal forms without any gradation. In the sky it is sky, in the earth it is earth, and in the table it is table, etc. These phenomenal forms are for us the «reality» of «existence». Since, however, the phenomenal forms are in fact but of an *i'tibârî* nature — i.e. they *are* for us, but are nothing in themselves — their multiplicity does not in any way compromise the original unity of the «reality».

The second group is represented, as Âmulî says, by the great Sûffis who take the position that «existence» does have a «reality» quite apart from its various phenomenal forms. «Existence» at this absolute stage they call «existence» in the state of the «negatively conditioned» (*bi-sharṭ lâ*)." They mean to indicate «existence» in its absolute purity, it being associated with nothing else. Nevertheless,

mental world that stands opposed to «existence» — for it is in itself «nothing», being itself only mentally elaborated out of a particular limit or stage of «existence» — it is evident that «something limited» or «determined» is not exactly the same as the «determining limit». In our present case, the object limited is «existence», and «quiddity» is its «determining limit». Thus «quiddity», which, if considered in itself, is «nothing», nonetheless, in so far as it is considered as the «determining limit», is different from «existence» which it delimits and specializes.<sup>7</sup>

With regard to the four stages of «existence» thus established, various thinkers or schools take various positions.

There are those who, like the famous Shî'î philosopher of the fifteenth century Şadr al-Dîn al-Dashtakî (d. 1497), altogether deny the *reality* of «existence», whether mental or extra-mental<sup>8</sup>. They recognize only stages (a) and (b). For them «existence» is nothing more than a product of a subjective attitude by which the mind lays hold of concrete things, i.e. and *i'tibâr* pure and simple. In the view of these thinkers, when the predicate derived from «existence», i. e. «existent» (*mawjûd*), is truthfully predicated of something, it means simply that the concept of «existent» is unified with that thing; it does not mean that the source of derivation, i. e. «existence», really subsists in the thing.

Concerning, again, the level of the external reality, there are those who maintain the real multiplicity of «existence», not only of «existents». «Existence» for them is «realities» (*ḥaqâ'iq* pl. of *ḥaqîqah*) each of which is a completely independent entity. All «existences» differ from one another totally and essentially; they are not different from each other only through specific differences or by individualizing properties. Furthermore, the Absolute is



«Existence» at this stage is still a «unity»; it is not yet actually diversified, but it is ready to be diversified; it is a «unity» comprising in itself «multiplicity». It is also known as *wujûd munbasit*, i.e. «ever-spreading existence» or «unfolded existence». «Existence» shows itself here as a «reality» having in itself an infinite number of degrees and stages (*marâtib*). «Existence» can be considered at a still higher metaphysical level, but at that level, which is the highest, «existence» is, as Ibn 'Arabî says, absolutely unknown and unknowable, a Mystery about which nothing can be said except negatively.

The fourth (d) is the stage at which the original unity of the reality of «existence» appears diversified in manifold forms. These are the «particular units» (*afrâd khâṣṣah*), each one of which is a concrete «existent» actualized in the world of external reality. In the view of those who maintain the principality of «existence», they are properly to be regarded as «particular existences», or, as Sabzawârî says, as the various «particular aspects of existence», because they are nothing other than intrinsic limitations and determinations of the single all-inclusive reality of «existence».

Against the Ash'ariyah theologians who refuse to recognize any distinction, whether conceptual or extramental, the philosophers belonging to the school of the principality of «existence» assert that at all four of these stages, «existence» is different and distinguishable from «quiddity». It requires very little effort to see that at stages (a) and (b), that is, in the sphere of concepts, «existence» and «quiddity» are not identical. Even, however, in the sphere of external reality, that is, at stages (c) and (d), the two are distinguishable from one another. Although «quiddity», in their view, is nothing actual in the extra-

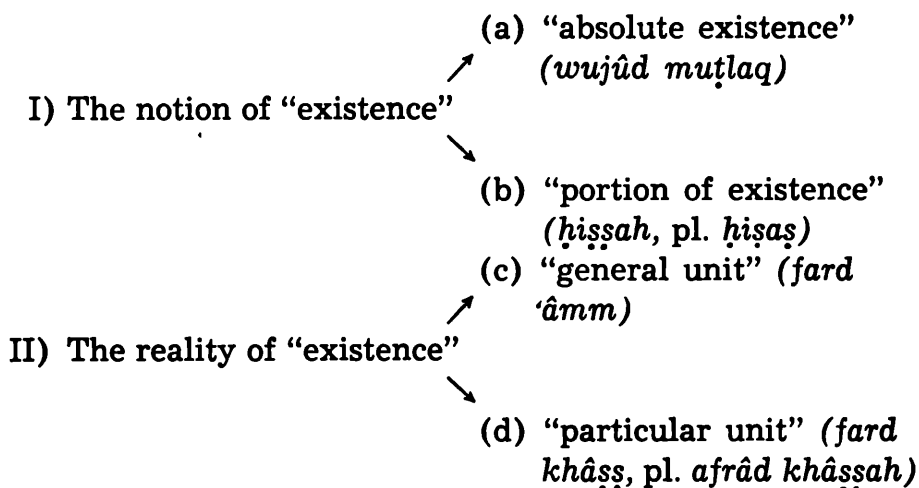
present paper. It is a concept of the widest extension, being applicable to all things without discrimination. «Existence» at this stage is represented in the mind in its absolute simplicity, without any determination whatsoever, whether intrinsic or extrinsic. It is evident that «existence» thus understood is completely different from «quiddity». For the concept of «existence» is «existence»; it could be nothing else. The same is true of «quiddity». The Ash'ariyah theologians, however, who maintain the complete identity of «existence» and «quiddity», assert that even at this conceptual stage, there is no distinction to be made between the two; that the fact is that one and the same concept is sometimes expressed by the word «quiddity» and sometimes by «existence».

The second (b) which is also called «determined existence» (*wujûd muqayyad*), is the general concept of «existence» (a) as particularized and determined by a «quiddity», to which it is related in such a way that the «relation» is considered an integral part of the concept, to the exclusion of the «quiddity» itself; for instance the concept of the «existence-of» (man), the «existence-of» (horse), the «existence-of» (table), etc. . The distinguishing mark of «existence» at this stage is that it contains within its semantic sphere the concept of «relation» as an inseparable element (*ma'nâ ḥarfî*).

With the third (c), which is called «general unit» (*fard 'âmm*),<sup>1</sup> we step into the sphere of the reality, as opposed to the notion, of «existence». The adjective «general» (*'âmm*) in this particular phrase means «all-comprehensive» or «all-inclusive». It refers to the totality of all external existential realities considered in their original state of unity. In the terminology of Ibn 'Arabi's metaphysics it is the self-manifesting aspect of the Absolute.

by «quiddities» and transformed into various things. The metaphysics of a Mullâ Şadrâ or a Sabzawârî is a philosophical world-view that has its deep root in this kind of metaphysical experience. Whether it be a «descending ecstasis» or «ascending ecstasis», the content of the metaphysical experience as the immediate presence of the reality of «existence» is capable of furnishing a solid basis on which one can build a whole philosophical world-view.

In order to locate exactly the reality of «existence» in such a world-view, let us start from the very beginning. We begin by distinguishing between the *notion* (or *concept*) of «existence» and the *reality* of «existence». Each of these two is again bifurcated, so that we obtain a system composed of four basic terms.



The word «existence» is used in these four meanings which must be clearly kept apart from one another whenever we endeavor to analyze the structure of «existence».

The first (a) is the «self-evident», primary concept of «existence», which we elucidated in the first part of the

thinking of it, I was, I am sure now, thinking nothing; my head was empty except that there was just one word «to be».

Or else I may have been thinking . . . . . how could I explain it? I was thinking of *belonging*. I was telling myself that the sea belonged to the class of green objects, or that green was one of the qualities of the sea.

Even while looking at things, I was far far away from imagining that they existed. They all looked to me like scenery. I used to take them up in my hands, they served me as tools, I foresaw their resistance. All this happened, however, on the surface. If anyone had asked me what existence was, I would have answered in all sincerity that it was nothing, just an empty form which was added to things from the outside without bringing about any change in their nature. But then, all of a sudden, there it was; it was as clear as day. Existence had suddenly unveiled itself. It had lost its innocent-looking face of an abstract category. It revealed itself as the very paste of things. That root of the tree had been kneaded into existence.

Sartre in this passage describes his own personal encounter with the reality of «existence». One could scarcely hope for a more forceful and vivid description of this kind of experience. The experience of «existence» here described may be, as Professor Étienne Gilson says,<sup>5</sup> a «descending ecstasis» (*une extase vers le bas*). It may well be, as he says too, a «diabolic mysticism» (*mystique diabolique*) as opposed to the «divine mysticism» (*mystique divine*) of Catholicism. It is, nevertheless, a precious record of the immediate experience of «existence» as it reveals itself in its crude original nakedness before it is modified

*d'un seul coup, le voile se déchire, j'ai compris, j'ai vu.'*

He is in the park sitting on a bench. A huge chestnut tree is there just in front of him, with its knotty root sunk into the ground under the bench. Suddenly the consciousness that it is the root of a tree disappears. All words disappear, and together with them the significance of things, their ways of usage, the feeble points of reference which men have traced on the surface of things. He *sees* only soft, monstrous masses, in utter disorder, naked in a frightful obscene nakedness.'

It is of importance that at this moment «all words disappear». Language is of an «essentialist» nature. Each word fixes and consolidates a particular «essence» or «quiddity» out of the limitless mass of «existence». Once a portion of «existence» is given the name «table», for instance, it acquires the «table-ness», i.e. the «quiddity» of table; the «table-ness» determines its special use; and it is given a significance. The «quiddities» thus created serve as an insulating screen between us and our immediate vision of the all-pervading «existence».

He goes on to say:'

The experience left me breathless. Never, until these last few days had I realized what is meant by the verb «to exist». I was just like the others, like the people strolling along the seashore, all dressed up in their Sunday best. I used to say like them: «The sea is green», «That white point up there is a seagull»; but I did not have the consciousness that it existed, and that the seagull was an «existing seagull».

Ordinarily, existence remains hidden. It is there, around us, in us, it is *us*; we cannot say two words without mentioning it. Nevertheless, one cannot touch it by any means. Even when I believed that I was

mediate witnessing». Only when one has experienced this does the concrete «reality» of «existence» become absolutely indubitable.

The above is said in answer to Suhrawardî's criticism that the «existence» of «existence» is liable to be doubted even after the «existence» of something has been represented in the mind.

However, the experience of the «illuminative presence» which is the only way of access to the reality of «existence» is not within the capability of everyone. It is an unusual experience, a kind of mystical intuition, a vision that flashes upon the mind in moments of an extraordinary spiritual tension which is sometimes actualized after a long period of concentrated training or by dint of an inborn capacity. It is not for everybody to have such an experience.

That the experience of the «illuminative presence» is rarely obtainable may more easily be understood if we reformulate the problem in the ordinary terminology of monotheistic religions. To know the reality of «existence», even if it is only a matter of catching a fleeting glimpse of it, is equivalent in a monotheistic context to knowing God directly and through an immediate vision.

It will be interesting to observe in this connection how a contemporary existentialist, Jean-Paul Sartre, who is professedly an atheist, describes his own personal encounter with the reality of «existence». It is described as an awful, uncouth and crushing experience. The illumination (*ishrâq*), with him, is a dark illumination. *Je voudrais tant me laisser aller, m'oublier, dormir. Mais je ne peux pas, je suffoque: l'existence me pénètre de partout, par les yeux, par le nez, par la bouche . . . . . Et tout d'un coup,*

## THE STRUCTURE OF THE REALITY OF EXISTENCE

In the last few paragraphs of the foregoing Section we touched upon the problem of the reality of «existence». In the present Section the problem will be dealt with in more detail and in a more systematic manner.

Already at the outset of this paper, however, we remarked that the *reality* of «existence» is of such a nature that it escapes conceptualization. Reason has no access to «existence» as it really is in the extra-mental world. The only way of access open to us is what we might call metaphysical intuition — the «illuminative presence» (*ḥudûr ishrâqî*) as Mullâ Şadrâ calls it. He describes this situation in the following way:<sup>1</sup>

The reality of «existence» as it really is can never be actualized in our minds. For «existence» is not something «universal». Quite the contrary: the «existence» of every «existent» is that «existent» itself in the external world. And the «external» can never be transformed into the «mental». That which is capable of being mentally represented of «existence» is merely a general mental notion. The latter is what is called the «attributive existence» which is found in propositions. The knowledge of the reality of «existence» is obtainable only by an «illuminative presence» and an «im-

- 19) I.e., that an "accident" exists means that it exists not for itself, but for its substratum, to inhere in the latter and qualify it.
- 20) I.e., the fact that whiteness is whiteness does not constitute the "existence" of whiteness; rather, its being existent in its substratum is its "existence".
- 21) *Al-Ta'liqât*, quoted by Mullâ Sadrâ in the *Mashâ'ir* p. 34, § 83.
- 22) See, for instance, Muhiy al-Dîn Mahdî Qumshî'i: *op. cit.*, I, pp. 18-19.
- 23) *op. cit.*, pp. 103-104.



- 9) That "quiddity" is separated from "existence" in the intellect.  
 10) Nasîr al-Dîn al-Tûsî: *Commentary on Avicenna's al-Ishârât*

إن كلامه هذا مبنى على تصوّره أن للماهية ثبوتاً فى الخارج دون وجودها، ثم إن الوجود يحلّ فيها . و هو فاسد. لأن كون الماهية هو وجودها، و الماهية لا تتجرّد عن الوجود الا فى العقل، لا بأن تكون فى العقل منفكّة عن الوجود – فإن الكون فى العقل ايضاً وجود عقلى، كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى – بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها، من غير ملاحظة الوجود. و عدم اعتبار الشئ ليس اعتباراً لعلمه. فاذن، اتّصاف الماهية بالوجود أمر عقلى، ليس كاتّصاف الجسم بالبياض . فإن الماهية ليس لها وجود منفرد، و لعارضها المسمّى بالوجود وجود آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل و المقبول. بل الماهية ، اذا كانت، فكونها هو وجودها .

*wa-al-Tanbihât*, III, pp. 462-463:

- 11) *Mashâ'ir* p. 27, no. 71.  
 12) *Ibid.*  
 13) William Carlo: *op. cit.*, p. 105.  
 14) Jalâl al-Dîn Ashtiyânî, *op. cit.*, p. 123. Cf. also Avicenna: *al-Shifâ', al-Ilâhiyât*, p. 37.  
 15) *Kitâb al-Mu'tabar*, III,, p. 22, see above Section II, note 8:

نقول: إن الموجود منها إما أن يكون موجوداً بذاته و عن ذاته، و إما أن يكون وجوده وجب عن غيره، ولم يجب له بذاته. و هذه قسمة عقلية تعتبر فى الأذهان فى كل موجود، ولا يخرج عنها موجود.

- 16) *Tahâfut al-Tahâfut*, pp. 328-329:

ذلك أن الموجود الذى له علّة فى وجوده ليس له مفهوم من ذاته الا العدم، أعنى أن كل ما هو موجود من غيره، فليس له من ذاته الا العدم.

- 17) From *al-Shifâ'*, quoted by Prof. Ashtiyânî in *op. cit.*, p. III

وتلك الماهيات هى التى بأنفسها ممكنة الوجود، و انما يعرض لها وجود من خارج.

- 18) The passage is found in his *Kitâb al-Tahsil*. It is qouted by Prof. Ashtiyânî in *op. cit.*, p. 68, III:

فكل موجود هى ماهية، فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة و تلك الصفة حقيقتها أنها وجبت.

Professor Carlo proposes these metaphors for the purpose of bringing to light the «existential» nature of Thomistic metaphysics. Whether this is the right interpretation of the position taken by Thomas Aquinas regarding the relation between «quiddity» and «existence» is a question we are not interested to discuss. The point we wish to make is that the thesis of the fundamental reality of «existence» thus described admirably clarifies the basis of Sabzawârî's metaphysics. For Sabzawârî, all «quiddities» are but varying limited manifestations of the all-embracing act of «existence».

(Footnotes, Section 6)

- 1) Thomas: *In IV Met.*, lect. 2.
- 2) "Whether being-existent or existence in caused things (i.e., created things or possible things, as Avicenna would say) pertains to the very quiddities of those things, or whether it is something added (from the outside) to their quiddities". Siger himself chose the first alternative.
- 3) *Op. cit.*, lect. 2.
- 4) Cf. for example his *Summa Contra Gentiles* 1, 21, ed. Marietti.
- 5) Cf. *Commentary* on Aristotle's *Metaphysics*, I, ed. Buyges (Beirut, Univ. Saint Joseph) P. 313, 315.
- 6) P. G. M. Manser: *Das Wesen des Thomismus* (Freiburg [Schweiz] St Paulsdruckerei, 1935) p. 469: Hier verwechselt also Ibn Sinâ das Akzidens *logicum* und *ontologicum* oder *praedicabile* und *praedicamentale*. Wahr ist es, dass die Existenz jedes *ens contingens* zum fünften *Praedicabile* (= zur zufälligen Aussageweise) gehört. Falsch ist es, dass die Existenz der kreaturlichen Substanz ein Akzidens *praedicamentale* (= *ens in alio*) sei. Sie bildet vielmehr ein substantielles Mitprinzip der aus Wesenheit und Dasein aktualisierten Substanz.
- 7) But even this does not solve the problem completely; see F. Rahman; *op. cit.*, pp. 10-11.
- 8) Also called "mental existence" (*wujûd dhihnî*).

For a better understanding of «quiddity» as the intrinsic limitation of «existence», Professor William Carlo<sup>2</sup> proposes another metaphor. The thesis of «quiddity» being an *extrinsic* limitation of «existence» may be explained by comparing «existence» to an infinite ocean and «quiddity» to a vessel or container into which the water is received. Each container, i.e. each «quiddity», receives as much water, i.e. «existence», as it can hold within its limits of circumscription. In this metaphor, «quiddity» is given a kind of self-subsistence and the positive capacity of limiting, determining, and contracting «existence».

The thesis of «quiddity» being the *intrinsic* limitation of «existence» does not understand the situation in such a way. Let us consider water («existence») Professor Carlo proposes, as if it were poured out from a container simultaneously with a sudden drastic drop in temperature. Under freezing conditions, the water becomes transformed into a solid before it reaches the ground. The particular shape assumed by the solid is a self-determination or self-limitation of the water itself, for «there is nothing in water which is not water», and «there is nothing in an existent which is not existence».

Professor Carlo proposes another ingenious metaphor. «Existence» this time is compared to a mountain stream frozen, again, by a sudden drop in temperature. We cut this frozen stream into several blocks. In this case, there will be nothing in the blocks but frozen water. Yet one block will be distinguishable from another by the places where they stop and the myriad forms in which they are crystalized. «Quiddity», according to this understanding, is not a self-subsistent entity that determines and delimits «existence» from outside, but it is the intrinsic determination and specification of «existence» itself.

The reality of «existence» in its absoluteness is unlimited and undetermined. In itself it cannot be anything particular; it is in this sense «nothing», quiddity-wise. Only when it descends, so to speak, from the highest stage of absolute metaphysical simplicity and receives various limitations and determinations, does it appear as particular things. These limitations and determinations of «existence» by which the latter leaves the stage of absoluteness and becomes particularized, are «quiddities».

This relation between the reality of «existence» and its limitations is often explained metaphorically in terms of the nature of the light of the sun.<sup>2</sup> Sunlight in itself has no determinations; it is neither square nor triangular, neither long nor short, neither red nor blue. When it is shed upon a square building it becomes square; when it falls upon a long wall, it becomes long; and when it passes through red glass, it becomes red, etc. Throughout all these modifications, sunlight itself remains the original, one, single reality. These various forms and qualities assumed by sunlight are produced and actualized by the sunlight itself, but the sunlight in itself transcends them all. Such is also the relation between «existence» and «quiddities».

This metaphor of sunlight is not strictly speaking a proper one, however, because it presupposes the previous «existence» of the «quiddities». In order that the light of the sun appear square, there must be a square object from the very beginning. No «quiddity», as we have seen above, has such a pre-existing «existence» of its own. The relation of «existence» to «quiddities» must be understood as an «illuminative relation» (*iḍâfah ishrâqîyah*). That is to say, «quiddities» themselves are internal productions of «existence». Instead of understanding «quiddities» as *extrinsic* determinations of «existence», we must understand them as *intrinsic* determinations.

by «existence» is no less a *mental* event than the «occurrence» of «existence» to «quiddity».

Nevertheless, these philosophers do not deny altogether the fact of extra-mental «qualification». They admit that in the world of objective reality «qualification» regarding «existence» does happen, but they add that the external «qualification» takes place in a reversed order. On the level of conceptual analysis, «existence» occurs as an «accident» to «quiddity», but on the level of objective reality it is «quiddity» that occurs as an «accident» to «existence», and it is «existence» that is qualified by «quiddity». In the external world, «quiddities» are «accidents» of «existence», instead of the latter being an «accident» of the former.

We must emphasize once again that when we speak of the relation between «quiddity» and «existence» in the extra-mental world, we are simply projecting these concepts, which we have obtained through rational analysis, back onto the ontological structure of reality. Objective reality in itself has no distinction of this kind. Looking back from the vantage-point of conceptual analysis we assert that the «really real» — *ontôs on* as Plato put it — in the external world is «existence», i.e. the reality of «existence», and nothing else, the so-called «quiddities» being all intrinsic modalities of «existence» itself.

Although in the sphere of concepts «existence» is an «accident» that occurs to «quiddity», and the latter is the recipient of that «accident», in the external world «existence» is not an «accident». On the contrary, it is that which is «fundamentally real», all «quiddities» being nothing but determinations, limitations, or modifications of the single reality of «existence».

sense that the disappearance of this «accident» is the disappearance of the substratum.

Now at last we are in a position to give a short and definite answer to the question which forms the title of the present Section: Is «existence» an «accident»? It is an «accident», but of a very peculiar nature; and its «occurrence» to «quiddities» is an event that takes place only in the sphere of conceptual or rational analysis.

We may recall at this juncture what was said in Section III about the «secondary intelligibles». There we provisionally regarded «existence» as a «philosophical secondary intelligible». «Existence» is a «philosophical secondary intelligible» in the sense that there is in the extra-mental world a concrete entity which corresponds to the concept of «existence», and from which the concept is derived. But this statement must be understood again in a very peculiar way. In the case of an ordinary «philosophical secondary intelligible», like «being-father», the object to which an «accident» occurs and which is qualified thereby remains the same. The only difference between «occurrence» ('*urûḍ*) and «qualification» (*ittiṣâf*) in this case is that the former takes place in the mind, while the latter takes place in the extra-mental world, that is to say, the object qualified by the «accident» is existent *in concreto*.

According to the view of those who maintain the principality of «existence», however, this analysis does not apply to «existence». The object to which the «accident» - «existence» occurs on the level of conceptual analysis is certainly «quiddity»; but, according to the philosophers of this school, there is in the extra-mental world no real entity to be qualified by the «accident» - «existence». Thus, as long as we hold on to the viewpoint of «quiddity», we shall have to admit that the «qualification» of «quiddity»

to the fact that all other «accidents», in order to become existent, need each a substratum (which is already existent by itself), while «existence» does not require any «existence» in order to become existent. Thus it is not proper to say that its «existence» (i.e. the «existence» of this particular «accident» called «existence») in a substratum is its very «existence», meaning thereby that «existence» has «existence» (other than itself) in the same way as (an «accident» like) whiteness has «existence».<sup>30</sup> (That which can properly be said about the «accident» - «existence») is, on the contrary, that its «existence in a substratum» is the very «existence» of that substratum. As for every «accident» other than «existence», its «existence in a substratum» is the «existence» of that «accident»<sup>31</sup>

This passage throws a clarifying light on what is really meant by Avicenna by the «accidentality» of «existence», showing at the same time how erroneous is the view of those who think that Avicenna identified «existence» with an ordinary «accident» like whiteness. Far from making such an identification, he clearly distinguishes one from the other and puts them into sharp contrast:

An ordinary «accident» like whiteness, he says, is a quality which in itself is different and separate from its substratum. Its «existence» is nothing other than its inherence in the substratum. The relation between «existence» and substratum is therefore an extrinsic one. Even if the «accident» disappears from the substratum, the latter is in no way affected in its own «existence». «Accident» - «existence» is totally different from such an «accident», for its «existence in a substratum» constitutes the very «existence» of that substratum. The relation between the «accident» and the substratum in this case is intrinsic, in the

outside,<sup>17</sup> one is naturally liable to be misled into thinking that what Avicenna wants to assert is the «accidentality» of «existence» in the common and ordinary acceptance of the term «accidentality». Moreover, Avicenna and his immediate followers even use the words '*araḍ* («accident») and *ṣifah* («attribute») in referring to «existence».

Bahmaniyâr b. Marzbân<sup>18</sup> (d. 1066), one of the disciples of Avicenna, says:

Every «existent» having a «quiddity» (i.e. all «existents» other than the Absolute) has a «quiddity» in which there is an «attribute» (*ṣifah*) by which it (i.e. the «quiddity») has become existent. And the «reality» of that «attribute» is the fact that it (i.e. the «quiddity») has become «necessary».

This statement too, using the word *ṣifah* as it does, is misleading, except that Bahmaniyâr makes what he wants to convey quite clear by the last short sentence. He clarifies there that by «attribute» is meant not an ordinary «attribute» residing and inhering in a substratum. The word refers simply to the extra-mental situation («reality») in which a «quiddity» is «necessary», i.e. actualized.

Avicenna in a passage of *al-Ta'liqât* makes his thought still more explicit, by sharply distinguishing «existence» as an «accident» from all other «accidents». In this passage he admits that «existence» is an «accident», but adds that it is a unique and very particular «accident», so particular, indeed, that its behavior is opposite to that of other «accidents».

The «existence» of all «accidents» in themselves is their «existence for their substrata»,<sup>19</sup> except only one «accident», which is «existence». This difference is due



every «existent», there being no exception to it.

The intellect is in this way capable of considering an actually existent thing as a «possible thing». This consideration, however does not imply that the actually existent thing is in reality qualified by an external quality called «possibility» in the way that an object *in concreto* is qualified by an external quality like whiteness. The extra-mental state of affairs corresponding to the proposition, «This thing is a possible», is merely the fact that the thing has a «cause». The extra-mental referent of this proposition is simply an external relation subsisting between the thing and its «cause» which is not contained in the latter. Such a relation is evidently nothing but a mental property; it cannot qualify a thing as whiteness does.

In objective reality, a thing in the state of pure «possibility» is not even a «thing»; it is purely and simply «non-existent». The extra-mental object of reference for the concept of a «possible thing» without considering its «cause», is «non-existence» or pure «nothing». In this respect Averroës is certainly right when he says:<sup>14</sup>

An «existent» whose «existence» has a «cause» can only provide of itself the notion of «non-existence». That is to say, anything which is existent through something else is by itself pure «nothing».

Despite all this, as we pointed out earlier, it is undeniable that Avicenna himself originally put forward the thesis concerning the relation between «quiddity» and «existence» in somewhat ambiguous and misleading terms. When, for example, one reads such a statement as: The «quiddities» are by themselves merely «possible existents», and «existence» occurs (*ya'rid*) to them from the

Avicennian position. The process by which a «quiddity» as a «possible» is drawn out of its ontological neutrality by its «cause» into the state of actuality is, again, an event occurring on the level of conceptual analysis. It is, we might say, a dramatization, an artificial dramatic presentation of a state of affairs which is already there, actualized. It is not Avicenna's contention that a «quiddity» is first established somewhere in reality as a «possible» into which, at the next stage, «existence» is infused by its «cause». The concept of the ontological «possibility» is the result of an intellectual analysis of what is actually existent. The process of this analysis, as Professor Âshtiyânî describes it, is somewhat as follows.<sup>14</sup> The intellect finds an already existent concrete thing in its presence. The concrete object is taken as a datum, as a given fact to be elaborated by the intellect. In so far as it is already there, actualized, the thing is «necessary». But the intellect, urged by its own nature, reflects analytically upon the ontological structure of the thing and judges that the thing was *not* «existent» before, and that it is *now* «existent». The intellect considers the thing in that imagined state in which it was not yet existent, as «possible». The ontological «possibility» thus understood is but a mental notion. Looking back from the state of actuality, which is the only «reality» in the extra-mental world the intellect tries to picture to itself the ontological status of the thing previous to its real «existence». As the result of such an intellectual analysis «possibility» is obtained. As Abû-l-Barakât says:<sup>15</sup>

An «existent» is either (1) existent by itself and out of itself, or (2) existent by its «existence» having been made «necessary» by something else (i.e. the cause); not that its «existence» is «necessary» by itself. This is a rational division that can be applied mentally to

way in a state of total abstraction, is «existence» represented as «occurring» to it, from the outside. This is what is meant by the «occurrence» ('urûḍ) of «existence» to «quiddity». «Existence» is here — and here only — conceived as an «accident» of «quiddity».

A great stumbling-block for historians of Islamic philosophy with regard to this problem has been the so-called Avicennian doctrine of the «reality» of the «possibles». As mentioned above, Avicenna divides all «existents» into «necessary» and «possible». A «possible existent» — and everything other than the Absolute is ontologically «possible» — is neutral with regard to «existence» and «non-existence»; it can be and not-be. In order to tilt this balance on the side of «existence», there must appear a «cause» *in actu* which will change the «possible» into a «necessary existent». «Necessary» here is understood in the sense of «made-necessary-by-something-other-than-itself» (*wâjib bi-l-ghayr*).

According to an interpretation that has been, and still is, prevalent, a «possible» in its state of neutrality, that is, before it is transformed by a «cause» into an actual and «necessary» thing, cannot be said to be completely «non-existent». Certainly, a «possible» in such an ambiguous state does not yet «exist» in the fullest sense of the word; but neither is it an unconditional «nothing». It must have some degree of actuality, however attenuated this may be, even if it is so attenuated that it may not be called «existence». Thus the Avicennian «possible» must be described as something which is ontologically in a very strange state, «hovering with ghostly determination in the Platonic heaven until it is given existence, and possessing being of itself in some way before it exists»."

Such, however, is not the correct interpretation of the

Nay, a «quiddity» when it is, that *being* itself is its «existence»<sup>10</sup>.

As the last sentence of this quotation indicates, when a man, for example, as a concrete individual, is found in our presence, that is, when the «quiddity» of «man» is actualized as an individual «reality», it is meaningless for us to ask whether the «quiddity» exists or not. Its very «actualization» is its «existence». It is in reference to this ontological level that Mullâ Şadrâ speaks of the «self-sameness of existence and quiddity» (*'aynîyah al-wujûd wa-al-mâhîyah*). «Existence», he says,<sup>11</sup> whether extra-mental or mental, is the very subsistence of a «quiddity» and its (i.e. the «quiddity's») own «existence»; it does not signify that something other than the «quiddity» is actualized in the «quiddity». Thus on this level, i.e. in the external objective world of reality, the proposition «Zayd exists» (*Zayd mawjûd*) says the same thing as «Zayd is Zayd» (*Zayd Zayd*). Both are an emphatic affirmation of the reality of Zayd.<sup>12</sup> The structure of the reality is such that there is no place here even for talking about «unification» (*ittihâd*) of two components, for it is, as we have remarked before, an ontological block without any fissure.

The situation, however, radically changes when we transfer the problem to the level of conceptual analysis. On the conceptual level the intellect anatomizes the integral ontological block into «quiddity» and «existence» and distinguishes between them. Even at this stage, however, «quiddity», as Tûsî points out in the passage quoted above, is not separated from «existence», for it still exists by «mental existence». The intellect pushes its analytic activity ahead a step further, and considers the «quiddity» in complete abstraction from everything else, including even «existence». Only when the «quiddity» is conceived in this

standing. We are not interested here to discuss these so-called «Fakhrian sophisms» (*shubuhât fakhriyah*). Far more important is the decisive answer given by Tûsî in defense of the Avicennian position, for it brings to the fore the true meaning of the «accidentality» of «existence».

Razî's argument is based on his conception that «quiddity» previous to its «existence» has (from the very beginning) a kind of subsistence in the external world, and that, then (at the second stage) «existence» comes to inhere in it. But this conception itself is mistaken. For the being (or subsistence) of a «quiddity» is its «existence».

«Quiddity» can never be independent of «existence» except in the intellect. This, however, should not be taken as meaning that «quiddity» in the intellect is separated from «existence», because «being in the intellect» is itself also a kind of «existence», namely, «rational existence»<sup>1</sup>, just as «being in the external world» is «external existence». The above statement<sup>1</sup> must be understood in the sense that the intellect is of such a nature that it can observe «quiddity» alone without considering its «existence». Not considering something is not the same as considering it to be non-existent.

Thus the qualification of «quiddity» by «existence» is an event that occurs only in the intellect. It is different from the qualification of a body by whiteness. For it is not the case that «quiddity» has a separate «existence» and the attribute which «occurs» to it and which is called «existence» has another (separate) «existence», in such a way that the two become united just as a recipient and a thing received become united.

the latter, in so far as it is a body, subsists regardless of whether the property of whiteness «occurs» to it or not. Whiteness «occurs» to it only at a stage posterior to the stage of the subsistence of the «quiddity».

Now, if «existence» were one of such «accidents», the «quiddity» which is essentially independent of any «accident» of this nature would have to subsist, that is, «exist» in some form or other even without the «occurrence» of «existence». But what will be the form of «existence» of a «quiddity» prior to its «being existent»? In a discussion of theological inspiration, particularly under the influence of Neoplatonism, the difficulty may be simply solved by our saying that «quiddities» in such a state do exist in the Consciousness of God.<sup>7</sup> Ontologically, however, this will not do. We should still have to admit willy-nilly that such a «quiddity» exists somewhere in some mysterious way as an ontological monster.

To understand «existence» as a categorical «accident», like whiteness, occurring to a «quiddity» which subsists independently of the «accident», is to understand the «occurrence» of «existence» to «quiddity» as an event taking place in the extra-mental world of reality. The difficulty just mentioned and many others, all arise precisely from this understanding of the Avicennian thesis. We have repeatedly pointed out that this understanding is due to a mistaken interpretation of Avicenna's words.

Nevertheless, Avicenna has been commonly misunderstood both in the East and the West. From among the great names in the earlier periods of Islamic philosophy who perpetuated a wrong view of Avicenna, we may mention Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1209) who raised a number of pseudo-problems on the basis of this misunder-

cident» as *praedicamentale*. Certainly it is true that the «existence» of each contingent «existence» (*ens contingens*) belongs to the fifth predicable (i.e. the fifth Universal in the order of the Porphyrian theory of Universals, namely, «accident» in the sense of 'arad'âmm). But it is a mistake to think that the «existence of any created substance is a «predicamental accident» (*ens in alio*, something existent in something else). «Existence», in truth, must be considered a substantial co-principle of a substance which is actualized out of the «quiddity» and «existence».

The phrase *ens in alio* used by Dr. Manser is typical of this way of understanding, or misunderstanding, the Avicennian view of the «accidentality» of «existence». If «existence», as understood by Avicenna himself, were an *ens in alio* «something existent in something else», it would be just an ordinary «accident» subsisting and inhering in a substance, like whiteness subsisting in a body. Such an understanding of «existence» inevitably leads one into a blind alley when he turns to consider the ontological status of «quiddity» prior to the «occurrence» of «existence».

A predicamental or categorical «accident», i.e. an «accident» understood in the sense of *ens in alio*, is a property which, coming from outside, alights upon the thing (the substratum) and inheres therein, the substratum forming a kind of «locus» for the «occurring accident». The phrase «coming from outside» here means nothing other than that the «locus» considered in itself, i.e. without taking into consideration any of the secondary circumstances, subsists by itself and does not need the «accident». Whiteness, for example, is not needed by the body itself; for

qualifies a substance. Otherwise, he himself does use the word «accident» in describing the relation of «existence» to «quiddity», for he holds that «existence» is not included in the definition of any «quiddity», that it is something *praeter essentiam* (outside the «quiddity»).<sup>4</sup>

This understanding of the Avicennian thesis, however, is evidently a misunderstanding. As we shall see presently, Avicenna himself in his *Ta'liqât* distinguishes between two kinds of «accidents», and shows that, although he uses the term «accident» (*'araḍ*) or «attribute» (*ṣifah*) in describing the relation of «existence» to «quiddity», he does not mean an «accident» like whiteness inhering in a substratum. This misunderstanding is historically very significant, however, having arisen among the Latin scholastics because of a similar failure to comprehend on the part of Averroës.

Averroës took the Avicennian doctrine of the «accidentality» of «existence» to mean that «existence» is just an ordinary «accident» like whiteness, and severely attacked Avicenna on this basis.<sup>5</sup> Thomas Aquinas inherited this interpretation together with this criticism from Averroës, and since that time such a view of Avicenna has become common in Western scholasticism. Even today the Avicennian doctrine is commonly understood in the light of this interpretation. Dr. Manser, for instance, in his *Das Wesen des Thomismus* calls the doctrine, understood in this way, Avicenna's «erroneous assertion» (*sein irrtümliche Behauptung*) and remarks:<sup>6</sup>

Here Avicenna confuses the «logical accident» (i.e. «accident» as a predicate) with the «ontological accident» (i.e. accident as opposed to «substance» in which it subsists), or the «accident» as *praedicabile* with «ac-



## IS EXISTENCE AN ACCIDENT?

The «accidentality of existence» is a momentous problem bequeathed by Avicenna to posterity, not only in the Muslim East but also in the Christian West. In the golden age of medieval scholasticism in the West, the thirteenth and fourteenth centuries, Christian doctors were engaged in heated discussions over the problem whether or not «existence» is something super-added to «quiddity» as an «accident» (*sit aliquod superadditum ad modum accidentis*).<sup>1</sup> We see, for example, Siger of Brabant, the greatest representative of Latin Averroism and a contemporary of Thomas Aquinas, in the *Prolegomena* to his Commentary on Aristotle's *Metaphysics* raising as one of the basic problems of metaphysics *utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquod additum essentiae illorum*.<sup>2</sup> Thomas Aquinas took the position that the «existence» (*esse*) of a thing, although it is something distinguishable from the «quiddity» of the thing, should, nevertheless, not be considered something super-added in the manner of an «accident», but something constituted, as it were, by the intrinsic principles of the «quiddity» itself (*quasi constitutum per principia essentiae*).<sup>3</sup> This is, of course, directed against the Avicennian thesis, as he understood it, namely, that «existence» is an «accident» of «quiddity» in the way an ordinary «accident» like whiteness

على الانسان، و الجزئية المحمولة على زيد - فإن قولنا : «زيد جزئى فى الأعيان» ليس معناه أن الجزئية لها صورة فى الأعيان قائمة بزيد. وكذلك الشيئية كما يسلّمها كثير منهم أنها من المقولات الشوانى. ومع هذا، يصحّح أن يقال: «إن جيم شئى فى الأعيان». و الامكان و الوجود و الوجوب و الوحدة و نحوها من هذا القبيل. فكما لا يلزم من كون شئى جزئياً فى الأعيان او ممتنعاً فى الأعيان ان يكون للجزئية صورة و ماهية زائدة على الشئى فى الأعيان - و كذا الامتناع - فلا يلزم من كون شئى ممكناً او موجوداً فى الأعيان أن يكون امكانه او وجوده فى الأعيان.

31) *Ibid.*, pp. 358-359, § 109:

ربما نقول لهم: الشئى، اذا كان معلوماً، هل وجوده معلوم او حاصل؟ و محال أن يكون الشئى معلوماً و وجوده ثابت. فيسبب أن يكون معلوماً. فاذا عقل وجود الشئى مع الحكم بأنه معلوم بالضرورة، يلزم أن لا يكون موجودة الوجود هو نفس الوجود. والا، ما تصوّر تعقله مع الحكم عليه بأنه معلوم فى الأعيان. فلا بدّ من كونه موجوداً بأمر يحصل عند تحقّق الماهية و تحقّق وجودها. فيلزم للوجود وجود، و يتسلسل الى غير النهاية.

32) As distinguished from *māhiyah* in the particular sense. The distinction has been explained above at the beginning of the present section.

33) Known as the author of a commentary on Mullâ Sadra's *Kitâb al-Mashâ'ir*, entitled *Nûr al-Basâ'ir fî Hall Mushkilât al-Mashâ'ir*. Cf. H. Corbin's *introduction* to his edition of the *Mashâ'ir*, p. 51.

34) Cf. Jalâl as-Dîn Ashtiyânî: *Hastî az Nazar-i-Falsafah va-'Irfân* (Mashhad, Châpkhâne-yi Khorâsân, 1379 A.H.) pp. 217-218.

22) *Talwihât* p. 22, §13:

لا يجوز أن يقال: الوجود في الأعيان زائد على الماهية، لأننا عقلناها دونه. فإن الوجود أيضاً، كوجود العقلة، فهمناه من حيث هو كذا، ولم نعلم أنه موجود في الأعيان. فيحتاج الوجود الى وجود آخر. فيتسلسل مرتباً موجوداً معاً الى غير النهاية.

23) *Qutb al-Dîn al-Shîrâzî, op. cit., p. 185:*

كما دلّ تعقل الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود عليها، كذلك يدلّ تعقل الوجود المضاف الى الماهية مع الشك في وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الأصلي.

24) *The argument here developed is based on Suhrawardî's Hikmat al-Ishrâq with Qutb al-Dîn's Commentary, p. 189-191.*

25) *Kitâb al-Mashâri' wa-al-Mutârahât, ed. H. Corbin, op. cit., I, p. 343, §101.*

26) *Ibid., p. 346, § 103.*

27) *Ibid., p. 344, § 103:*

إنّا إذا قلنا «الشيء موجود في الأعيان» أو «ممكن في الأعيان» أو «واحد كذا»، لدرك تفرقة بين هذا وبين ما تحكم «انه ممكن في الذهن» أو «واحد» أو «موجود». فليس إلا أن الممكن الغيبي امكانه في الأعيان، وكذا الوجود والوحدة. فانه ممكن وموجود في الأعيان، لا أنه ممكن وموجود في الذهن فحسب.

28) *Ibid., p. 346, § 103:*

لا يلزم من صحّة حكمنا عليه (اي على الشيء) أنه ممكن في الأعيان أن يكون امكانه واقعاً في الأعيان. بل هو محكوم عليه من قبل الذهن أنه في الأعيان ممكن، ومحكوم عليه ايضاً أنه في الذهن ممكن. فالامكان صفة ذهنية يضيفها الذهن تارة الى ما في الذهن وتارة الى ما في العين، وتارة يحكم حكماً مطلقاً متساوي النسبة الى الذهن والعين.

29) *The mind thinks that the thing is in reality possible. This act of the mind does not immediatiely indicate that the thing is in reality possible.*

30) *ed. H. Corbin op. cit., pp. 346-347, § 103:*

إن الصفات تنقسم الى صفات لها وجود في الذهن والعين – كالبياض – و الى صفات توصف بها الماهيات، وليس لها وجود الا في الذهن، ووجودها العيني هو أنها في الذهن – كالنوعية المحمولة

- 13) In contradistinction to the "primary and essential predication" exemplified by a proposition like "Man is man" or "Man is a rational animal". This type of predication is characterized by the fact that the subject and predicate are completely identical with each other, not only with regard to the external world but even as concepts.
- 14) Cf. Aḥmad Taqī al-Āmulī: *Durar al-Farâ'id*, I (Teheran, Markaz-i Nashr-i Kitâb, 1377 A.H.) p. 39.
- 15) For instance, when the movement of a hand naturally causes the movement of a ring, the former is said to have "causal priority" over the latter, although in terms of time there is no priority-posteriority relationship between the two movements.
- 16) I, 5, 3b-4a.
- 17) *Commentary on Avicenna's al-Ishârât wa-al-Tanbihât*, I, p. 201, where Ṭūsī says: إن امتياز الماهية من الوجود لا يكون الا في التصور  
It may be remembered that Ṭūsī was the most faithful interpreter of his master, so much so that he has always been considered the "mouthpiece" of Avicennian philosophy.
- 18) *Kitâb al-Talwihât*, ed. H. Corbin: *Opera Metaphysica et Mystica*, I (Istanbul, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1945) p. 22, §12: لا يلزم من التباين المعنى التباين العيني  
إذا قلنا: وجود كلّا غير ماهيته، فإنما نعني بحسب التفصيل المعنى.
- 19) *Ibid.*, p. 23.
- 20) *Ibid.*, p. 23.
- 21) The implication being, as Quṭb al-Dīn al-Shirâzī (d. 1311) remarks in his *Commentary on Suhrawardī's Hikmat al-Ishrâq* (lithograph ed. Teheran, 1315 A.H.) p. 185, that "whenever of two things one is conceivable independently of the other, they are different from each other in the extra-mental world of reality; they are not one *in concreto*, so that existence must be something different from, and added to, quiddity in the extra-mental world."

كلّ امرين يعقل أحدهما دون الآخر، فهما متغايران في الأعيان، لا متحدان فيها. فالوجود مغاير للماهية وزائد عليها في الأعيان.

- 1) The meaning of the word *i'tibār*, from which is derived *i'tibārī*, has been provisionally explained toward the end of the preceding section. More will be said about it presently.
- 2) See the *Introduction* by Imād Zādeh Isfahānī to the *Ḥikmat-i Bū Alī Sinā* by Ḥā'irī Māzandarānī, III (Teheran, Sahāmī, 1377 A.H.) p. 13, 16. He says that the position taken by Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī is possibly due to a confusion on the part of Aḥsā'ī between "existence" — "quiddity", and "form" — "matter".
- 3) In his book *Badā'i'al-Ḥikam* (written in Persian, lithograph).
- 4) In his *Ḥikmat-i Bū Alī Sinā*, I, pp. 364-375; p. 385, where he attacks Sabzawārī; and II, pp. 352-400.
- 5) In order to differentiate one from the other, I usually translate the first by "quiddity" and the second by "essence".
- 6) *Mashā'ir*, p. 35, no. 85.
- 7) Plural of *wujūd*, meaning the various forms or modalities assumed by the reality of "existence".
- 8) The expression *a'yān thābitah* originates from Ibn 'Arabī (d. 1240). It is an Arabic version of the Platonic Ideas, and corresponds to what the Peripatetics call "quiddities". The qualifying clause "which have never smelt the fragrance of existence" (*allatī mā shammāt rā'iḥah alwujūd*) is also of Ibn 'Arabī. He means thereby that the "permanent archetypes" in themselves are not yet actualized in the world of external reality, although in the view of Ibn 'Arabī, they are "existent" in the consciousness of the Absolute.
- 9) *Mashā'ir*, p. 4, no. 4:

إنه (ای الوجود) الأصل الثابت في كل موجود هو الحقيقة، و ما عداه كعكس و ظلّ و شبح.

- 10) *Ibid.*, p. 5, no. 4:

و إن الوجود كلّه مع تباين أنواعه و أفراداه ماهية و تخالف أجناسه و فصوله حدّاً و حقيقة، جوهر واحد له هويّة واحدة ذات مقامات و درجات عالية و نازلة.

- 11) *Contra Gentiles* I, c. 57.
- 12) *Sharḥ-i-Manẓūmah* vv. 22-23 with his own commentary upon them.

discuss whether there actually may be found a «reality» directly corresponding to the indicative act of the concept of «existence»; or whether the «reality» beyond the concept is nothing but «quiddity». The problem of the principality of «quiddity» is posed in the same framework. In this instance the problem is to discover: whether the «reality» underlying the indicative act of the concept of «quiddity» *qua* «natural universal» is really «quiddity»; or whether it is nothing but the reality of «existence».

This basic structure of the problem must always be kept strictly intact. If even one of the elements is misplaced, the whole controversy becomes meaningless. Such is the case with those who understand the word *mâhîyah* in the phrase *aşâlah al-mâhîyah* in the «general sense»,<sup>3</sup> i.e. in the sense of «that by which a thing is what it is». In the nineteenth century, Mîrzâ Aḥmad Ardakânî Shirâzî,<sup>4</sup> who thought the controversy to be essentially verbal, proposed to solve the problem at one stroke by introducing a simple change into its internal structure.<sup>5</sup> According to his proposed solution, the «existence» which those who maintain its *i'tibârî*-ness have in mind, is the abstract concept of «existence», while the «quiddity» they have in mind is «quiddity» as actualized *in concreto*. In contrast the «existence» which is spoken of by those who maintain its *asâlah*, is the «reality» of «existence», not the concept, of «existence», while the «quiddity» to which they refer is «quiddity» *qua* a «natural universal» considered in itself. This solution, however, as Professor Âshtiyânî points out, will satisfy neither of the two parties.

man of reason. In the second of the two spheres of his interest, however, he does not speak of «existence» and «quiddity». Instead, he speaks of the spiritual-metaphysical Light (*nûr*), which is, for him qua mystic, the sole Reality in the fullest sense of the term, and which manifests itself in an infinity of grades and stages by dint of the «analogical gradation» pertaining to its very essential nature. In this respect, the structure of the Suhrawardian Light bears a remarkable resemblance to the structure of Existence as the concept was developed by Ibn 'Arabî and his followers. It is small wonder that Mullâ Şadrâ should have been greatly influenced by the Suhrawardian conception of the luminous Reality in elaborating his own conception of «existence» as the ultimate metaphysical reality. Since Sabzawârî faithfully follows Mullâ Şadrâ on this point, we shall never be able to account fully for the basic structure of Sabzawârî's metaphysics without taking into consideration the decisive formative influence exercised upon it by Suhrawardî. This point will be discussed in Section VII.

The controversy over the problem of principality described in the present Section has a peculiar structure. If one fails to discern the structure, the whole discussion may appear to be merely a verbal quarrel.

As we have pointed out, the problem arises from the distinction between «quiddity» and «existence» on the level of conceptual analysis. The «principality» or «fundamental reality» (*aşâlah*) of which the philosophers speak is not concerned with the «reality» of concepts. They do not mean to say that the concept, either in the aspect of «quiddity» or of «existence», is real in the extra-mental world. In other words, they do not uphold a doctrine of realism in regard to concepts. Their interest is rather to

is conceivable together with the judgment that it (i.e. that «existence») is of necessity «non-existent», it is patent that «existence-being-existent» is not the same as «existence» itself. For otherwise, it would be utterly impossible for us to have the representation of «existence» judging at the same time that it is «non-existent» (i. e. not actualized) in the external world. Thus they will have to admit that «existence» becomes «existent» only by dint of something (i. e. another «existence») which occurs to it when the «quiddity» becomes «actualized» and «existent». That is to say, they will have to admit that «existence» becomes «existent» only through another «existence». And this will lead to an infinite regress.

If we consider Suhrawardî's ability as a keen dialectician, and remember at the same time that he was *Shaykh al-Ishrâqîyah*, the Head of the Illuminationists, a mystic known for the profundity of his spiritual experiences, we can see how formidable an opponent he was for philosophers like Mullâ Şadrâ and Sabzawârf.

Suhrawardî combined in himself two aspects. On the one hand, he was a first-rate dialectician, a keen analytic mind. He fought with the Peripatetics on their own ground. On the other hand, he was one of the greatest mystics in Islam. In this second sphere, he spoke quite a different language, a language of extraordinary symbols and images, and that factor, precisely, complicates the position Suhrawardî took toward the problem of «existence».

As we have just seen, Suhrawardî severely attacked those who maintain the principality of «existence», and established instead the principality of «quiddity». All this he did by basing himself on the very ground occupied by his opponent. He developed his argument logically, as a



thing itself in the external world. In just the same way, something being «possible in reality» or «existent in reality» does not necessarily mean that the «possibility» or «existence» itself of that thing is actualized in the external world.

We have outlined the celebrated Suhrawardian theory of the *i'tibârî*-ness of «existence». If, he argues further, «existence» were not *i'tibârî*, but something real in the extra-mental world, it would be «actualized»; that is to say, it would be «existent». This would imply that «existence» has «existence» and lead to an infinite regress.

Against this criticism, the strongest argument in the hands of those who maintain the principality of «existence», — in fact both Mullâ Şadrâ and Sabzawârî consider this point the ultimate ground of their thesis — is that «existence», in order to be actualized, is not in need of any other «existence». «Existence», they assert, is in itself «actualization». All other things (i. e. «quiddities») are «existent» by «existence»; but «existence» is «existent» by itself, by the very fact that it is «existence». «Being-existent», i. e. «actualization», belongs to the «quiddities» by accident, while it belongs to «existence» by essence.

This idea, namely that «existence» (*wujûd*) in itself is «being-existent» (*mawjûdîyah*) Suhrawardî refutes in the following way:<sup>n</sup>

Suppose a thing is actually «non-existent» (*ma'dûm*). You ask them: Is the «existence» of that thing «non-existent», or is it «actualized»? It will be absurd to say that the thing is «non-existent» but its «existence» is «existent». So the latter also must necessarily be «non-existent».

But since in this way the «existence» of something

ly, «existence» too is to be considered a «mental attribute». The concept of «attribute» (*ṣifah*), or «accident» (*'araḍ*) in connection with «existence» raises a very important and interesting problem in Islamic ontology. We shall deal with this problem in the following Section. Here we confine ourselves to reproducing a passage in which the concept of «mental attribute» is neatly explained by Suhrawardī:<sup>2</sup>

The attributes are divided into two kinds: (1) attributes that have «existence» both in the mind and outside the mind, like whiteness; and (2) attributes by which the «quiddities» are qualified, but which have no «existence» except in the mind. Nay, the very fact that they are in the mind is their objective «existence». This latter kind of attributes may be exemplified by the concept of «species» as it is predicated of «man», and the concept of «particular (or individual)» as it is predicated of an individual man Zayd. When we say, for example: «Zayd is a particular *in concreto*», we do not mean thereby that «being-particular» has in the extra-mental world a concrete form subsisting in Zayd. The same is true of the concept of «thing-ness» (*shay'iyah*), or «being-a-thing». It is, as many of the Peripatetics themselves admit, one of the «secondary intelligibles». Nevertheless, we can truthfully say: «X is a thing in reality».

«Possibility», «existence», «necessity», «oneness» and the like are all of this kind.

Thus something being a «particular (i. e. individual) in reality» or «impossible in reality» does not necessarily indicate that the «being-particular» — and the same is true of «impossibility» — has a concrete «form» and a «reality» which are additional to the

From the fact that the judgment we form on a thing that «it is possible in objective reality» is right, it does not necessarily follow that the «possibility» of that thing is an objective external fact. Nay, «*that it is possible in objective reality*» is the content of a judgment which is formed by the mind.<sup>28</sup> In a similar way, «that it is possible in the mind (i.e. conceptually)» is also the content of a judgment. Thus «possibility» is but a «mental attribute» (*şifah dhihnîyah*) which the mind attributes sometimes to what is in the mind and sometimes to what is in the objective reality. Sometimes the mind even forms unconditioned judgments having a neutral relation to both the mind and the objective reality.

It goes without saying that what is said here about «possibility» applies word by word also to «existence». In ordinary life we are constantly forming judgments of the type: «X is existent» or «X exists». According to Suhrawardî, «existence» in such cases remains confined within the sphere of a judgment; its reference never goes beyond the content of the judgment. It is only within the confines of human consciousness.

The passage just quoted speaks also of «possibility» being a «mental attribute» (*şifah dhihnîyah*). Consequent-

mind only. And the same is true of «existence» and «oneness».

This argument, according to Suhrawardî, rests upon a confusion between the structure of judgment and that of the objective reality. This is precisely the subtle point of which mention has been made. His argument runs as follows:<sup>29</sup>

which «possibility» (*imkân*), «oneness» (*waḥdah*) and the like are other examples. The notion of «existence» has no concrete form (*ṣûrah*) corresponding to it in the external world. «Existence» is different from «quiddity», but only when conceptualized. In the pre-conceptual or non-conceptual world of reality, there is no real entity which corresponds to «existence».

I readily admit that «existence», «possibility» and the like are (conceptually) different and distinguishable from the «realities» (i.e. «quiddities») to which they are attributed. But I can never accede to the view that these distinguishable elements have their own concrete forms in the extra-mental world.”

Suhrawardî points out that the problem of the «rational modes» is of such a subtle nature that it has led many minds into confusion. In defence of the thesis that «existence», «possibility», «oneness» etc., are entities having «actualizations» (*huwîyât*) which are *in concreto* different from the «quiddities», some philosophers, for instance, argue as follows:”

When we say: «The thing is *existent in reality*» or «is *possible in reality*», or again, «is *one in reality*», we are well aware of the difference between these and propositions like: «It is *possible in the mind*», «*one in the mind*» or «*existent in the mind*».

This (awareness of difference between these two classes of propositions) is solely due to the fact that the «possibility» of the concrete possible thing (*mumkin ‘aynî*) is a «possibility» *in concreto*. This because (the thing in question) is in reality «possible» and «existent»; not that it is «possible» and «existent» in the

even in the ordinary usage of the word «existence». It is remarkable, he goes on to say, that all the discernible meanings of «existence» indicate that it is *i'tibârî*.

The first of its meanings is «relations», spatial or temporal, expressed in terms of propositions such as the following: «The thing *exists* in the house», «in the mind», «in reality», «in time» etc.. Here what is meant by the word «existence» is invariably the same as the meaning of the particle «in» (*fî*); in other words, it denotes the relation of an actual external «quiddity» (*mâhîyah khârijîyah*) to place and time. This relation, denoted by the word «existence», is itself a product of our reason.

The second meaning is the logical relation between the subject and predicate. In a proposition like: «Zayd *exists* as a writer» (i.e. «Zayd is a writer»), «existence» simply means the relation of a predicate to an *external* «quiddity» denoted by the subject of the proposition.

The third meaning is «essence» (*ḥaqîqah* or *dhât*). People often use the expression: the «existence» of a thing, meaning thereby the «essence» of the thing, or the thing «itself». The «essence» or «itself» in this sense is but a mental abstraction, an abstract notion which the anatomizing activity of reason extracts from the actually existent thing (i.e. the external «quiddity»).

In all these three cases, what is denoted by the word «existence» are «rational aspects» (*i'tibârât 'aqlîyah*) which are put into relation with «quiddities» on the level of conceptualization alone. The «quiddities» are *real* things, actualized in the extra-mental world, but «existence» denotes those aspects which arise only in our intellect, and which are then, so to speak, read into the objective structure of things *in concreto*.

Thus Suhrawardî counts «existence» among the «rational aspects» or «rational modes» (*jihât 'aqlîyah*),<sup>28</sup> of

Avicenna argues that «existence» is something different from «quiddity» in the external world for the reason that we are able to form the mental image of a «quiddity» and yet doubt its real «existence». The same argument, however, may yield different conclusions. The ability to doubt the real «existence» of a mental image that has «existence» in the mind amounts to a belief in two kinds of «existence», the second «existence» being something *really* different from the first «existence». The first «existence», in order to exist, requires the second «existence», and the second «existence» the third, etc., *ad infinitum*. This position is evidently absurd, and the absurdity results from the original assumption that «existence» is something real, i.e., something «existent» *in concreto*. The truth, according to Suhrawardî is that «existence» is *i'tibârî*, something «mentally posited», and that the distinction between «existence» and «quiddity» occurs only in the realm of conceptual analysis.

As we have pointed out earlier, Suhrawardî's criticism of the Avicennian thesis has no force once it is admitted that the criticism is based upon a misunderstanding of Avicenna. The weakness of the criticism, however, is but a minor point. Far more important for our purposes is to call attention to Suhrawardî's emphasis upon the *i'tibârî* nature of «existence». This view of the nature of «existence» is diametrically opposed to the fundamental idea of Sabzawarian metaphysics.

The Peripatetic philosophers\* assert that «existence» is the primary and the most evident of all things so that it does not allow of being defined by anything else. This stand, Suhrawardî says, simply dodges the difficulty. In truth, there is a clear meaning or meanings discernible

as it actually is (*mâhîyah ka-mâ hiya*). We encounter in the extra-mental world «quiddities» completely actualized, beyond which there is nothing else to which they might be related. It is «quiddity» that is primarily and fundamentally real; and the fundamental reality of «quiddity», when conceptually analyzed, produces the concept of «existence». The same is true of «unity».<sup>2</sup>

Suhrawardî differs radically from Avicenna in his view of the present problem because he does not interpret the Avicennian dichotomy in the way we have done. He takes it for granted that Avicenna meant a *real* distinction of two constituents in the internal structure of the extra-mental object. Repeatedly he comes back to this understanding of the Avicennian dichotomy. He argues against Avicenna's contention that «existence» must be something different from «quiddity» because it often happens that we represent in our mind a «quiddity» — triangle, for example — and yet doubt, after having represented it, whether it really exists or not, as follows:<sup>3</sup>

It is not admissible to argue that «existence» in the external world is something different from «quiddity» on the ground that we can conceive of the latter quite independently of «existence». (This is inadmissible) because in quite the same way we can form a mental image of «existence» — for instance, the «existence» of a fabulous bird, *ʿanqâʾ* — without knowing whether it (i.e. that particular «existence») does exist (i.e. is actualized *in concreto*) or not. Thus «existence» would require another «existence», and so on and so forth until ultimately we would have to admit an infinite series of «existences» being actualized at one and the same time<sup>4</sup>.

sphere of concepts, on the level of conceptual analysis, and not as an occurrence in the sphere of concrete reality. We must, however, admit, that we have to do here with an interpretation of our own. Objectively it must be acknowledged that the words of Avicenna are not free from ambiguity. They allow also of a different interpretation. Avicenna himself does not make it explicitly clear, unlike Naṣīr al-Dīn al-Tūsī, that the distinction of «quiddity» from «existence» does not occur except in the sphere of mental representation."

Suhrawardī, in fact, chooses a different interpretation, according to which Avicenna and the Peripatetic philosophers who followed him were guilty of a mistake in thinking that «existence» is something different and distinguishable from «quiddity» *in concreto*, in the very structure of the objective reality. He criticizes the Avicennian thesis precisely on this understanding.

Suhrawardī begins from the principle that «a mental difference does not necessarily imply a real difference»,<sup>1</sup> i.e. that two things being distinguishable from one another *qua* concepts does not necessarily indicate that they are different also *in concreto*. On this basis he argues that «quiddity» and «existence» are two different things only on the level of conceptual analysis,<sup>2</sup> and that in the extramental world, on the contrary, they are one single «reality», not a composite of two independent elements.

Up to this point, if our interpretation of the Avicennian position is right, Suhrawardī basically agrees with Avicenna. The only point which distinguishes him from Avicenna lies in the fact that he explicitly and emphatically states that the concept of «existence» is through and through *i'tibârî* there being nothing real that directly corresponds to it in a real «existent». In reality, the objective referent of the word «existence» is nothing but «quiddity»



dity» is *aşîl* and «existence» *i'tibârî*, do not admit «analogical gradation» in «quiddity». They simply take it for granted that the intensity in the «quiddity» of fire (A), for instance, by which it becomes the «cause» of another fire (B), belongs to the very internal structure of the «quiddity» of (A), just as the weakness of the «quiddity» of (B) constitutes an essential part of itself. In this case, however, the «quiddity» of (A) would have to be recognized to be a different «quiddity» from that of (B), because the latter would be a «quiddity» essentially lacking the intensity of (A). This stand would lead to the absurdity that an infinite number of «quiddities» are actualized in the extra-mental world within a finite distance extending between the first stage and the last.

We may add also that the second of the above-mentioned proofs of the principality of «existence» — the proof based on the «priority» and «posteriority» in the «cause»-«caused» relationship — is not valid against the opponent who admits the «analogical gradation» of «quiddity». As we have just seen, the difference regarding «priority» and «posteriority» between fire (A) and fire (B) can very well be explained in term of the internal stage of one and the same «quiddity».

Suhrawardî represents a position which combines the doctrines of the principality and the «analogical gradation» of «quiddity». This view, of course, implies the *i'tibârî*-ness of «existence». In order fully to understand the Suhrawardian position concerning this problem, we must begin by examining what he says about the dichotomy of «existence» and «quiddity» and his criticism of the Avicennian thesis.

In Section IV we have already shown that the dichotomy between «existence» and «quiddity» of which Avicenna speaks must be interpreted as an occurrence in the

rational elaboration by our minds. One object is, for example, whiter than another object, but the difference is due not to a difference in the degree of intensity in the «quiddity» of whiteness itself but to different degrees of «actualization», that is, «existence», of the selfsame «quiddity». This position is different from the Aristotelian view as we find it in the passage of the *Categories* quoted above, in which it is stated that the category of substance does not allow of any gradation while that of quality does allow of «more or less».

In opposition to these *Hikmat* philosophers, exponents of the principality of «quiddity» hold that the common ground spoken of in the argument above is invariably furnished by «quiddities»; for «existence», according to them, has no objective reality that will permit it to provide such an ontological ground. When, for example, an apple goes on increasing in redness during the gradual process of ripening, an infinite number of degrees are actualized within the «quiddity» of redness itself. They argue, however, that in spite of the actualization of infinite degrees and stages in the very interior of the «quiddity», the latter remains always one and the same specific nature as an objective «reality». Thus, in this view, between the first stage and the last there stands a wide range of possible variations, and this flexible whole constitutes a «quiddity». This is what is meant by the «analogical gradation» of «quiddity».

We must remark that for those who maintain the principality of «quiddity» it is difficult not to admit «analogical gradation» in the internal structure of «quiddity». Otherwise, they would have to admit that within a limited, i.e. finite, distance extending between the first stage and the last, there are actualized an infinite number of concrete «realities». In fact, a number of those who hold that «quid-

intensity-weakness, etc. The thing that is actually «prior» or «posterior» in our example is the «quiddity» of fire. The fire (A) is «prior» and the fire (B) is «posterior», however, not by virtue of the nature of the «quiddity» itself, but by virtue of «existence» through which «quiddities» are actualized in different degrees or stages.

The «quiddity» (being-fire) of the «cause» (A) is «prior» and «more intense» than that of the «caused» (B), not with regard to the character of the «quiddity» itself, but with regard to the degrees of «existence». The «quiddity» of fire in (A) is at an ontological stage at which it has a peculiar property missing in the same «quiddity» at stage (B). We must remember also, that the reality of «existence» is meant here, not merely the concept or notion of «existence». This «analogical gradation» of the reality of «existence» forms a cornerstone in the philosophy of those who hold the principality of «existence».

«Analogical gradation» (*taskhîk*), whether of «existence» or of «quiddity», is a concept of central importance characterizing the fundamestal structure of *Hikmat* metaphysics down to its marrow. The problem will be fully dealt with in VII. Suffice it here to state in a preliminary way that «analogical gradation» is observable when a number of things, all sharing one and the same ontological ground or root, differ from each other by dint of the various intrinsic modalities of that very ground. Those who uphold the principality of «existence» assert that the ground is in every case nothing other than «existence», which, therefore, is to be regarded as something possessed of an infinite plasticity. The various intrinsic modalities of «existence» look to our eyes as if they were independent and self-subsistent entities called «quiddities». Nevertheless, in the last analysis, the «quiddities» prove to be products of

Consider, for example, a case in which both the «cause» and «caused» belong to one and the same species as a fire (A) causing another fire (B). It is evident that (A) and (B) share one and the same «quiddity», i.e. «fire-ness» or being-fire. Now since, on the assumption of the principality of «quiddity», there is nothing real in the external world except «quiddities» — «existence» being merely *i'tibârî* — we would have to admit that the «quiddity» of the fire (A) is the «cause» just as the «quiddity» of the fire (B) is the «caused». Since, further, a «cause» invariably has what is known as causal precedence or priority<sup>15</sup> over the «caused», the «quiddity» of (A) in being-fire would be prior to the «quiddity» of (B) in being-fire. We should then be compelled to conclude that the selfsame «quiddity» is «prior» in so far as it is in the «cause», and «posterior» in so far as it is in the «caused». This is tantamount to admitting «analogical gradation» in the «quiddity» of fire, namely, that the «quiddity» of fire is possessed of two stages or degrees, a «prior» degree and a «posterior» degree.

According to those who maintain the principality of «existence», such a position is absurd. A «quiddity» is forever itself. It does not admit of any variations. As Aristotle says in the *Categories*“ a «man» can never be «more or less man», whether we consider a particular individual at two different points of time or compare him with another man. Likewise, a man cannot be «prior» or «posterior» to another man in «being-man», i.e. with regard to the «quiddity».

What makes the fire (A) «prior» and the fire (B) «posterior» in the «cause»-«caused» relationship is not the «fire-ness» of (A) and (B), for fire-ness is one and the same everywhere. The difference of priority and posteriority for the «quiddity» of fire is produced by «existence» which does have gradation in terms of priority-posteriority,

existent.

The concept of «man» is definitely different from the concept of «writer». These two different concepts in some cases, however, pertain to one and the same object (*miṣḍâq*) in the non-conceptual, i.e. real, world, of which it is true to say both that «it is a man» and «it is capable of writing». This identity is furnished by «existence». «Existence» here as elsewhere is in itself one single reality, and both the subject and predicate exist thereby. This same «existence», nonetheless, has two different aspects or stages; the subject exists in one of these stages and the predicate in the other". The primary requisite of the «common technical predication», namely, the necessity of there being unity and duality at the same time, is thus satisfied by the collaboration of «existence» and «quiddities».

This, however, is possible only on the assumption that «existence» is *asîl*. On the opposite assumption, namely, that «existence» is *i'tibârî* and that whatever is actual in the external world is a «quiddity», there would be no real unity actualized, for a «quiddity» by definition is the principle of multiplicity and diversity. The «quiddity» of «man» would be there; the «quiddity» of «writer» would be there; but separately and independently of each other, there being no ontological link between them. On this assumption, «existence» which is supposed to supply such a link is *i'tibârî*, something unreal.

The second rational proof of the principality of «existence» which we shall reproduce is one that involves the «analogical gradation» (*tashkîk*) of «quiddity». The proof is developed around the relationship between the «cause» and the «caused».

lectus),<sup>11</sup> but as a philosopher he rigorously observed the principle of rational demonstration. His *Sharḥ-i-Manzûmah* in the main, or almost exclusively, shows this second aspect of his thought. Sabzawârî gives several rational proofs of the principality of «existence» in the book. As usual, his proofs are presented in a conspicuously concise form. We shall here reproduce two of them in a less concise way. The first is as follows.<sup>12</sup>

If, instead of «existence» being *aşîl*, the «quiddities» were *aşîl*, there would be no real «unity» (*waḥdah*) conceivable in the world. The absence of real «unity» would necessarily entail the impossibility of any ordinary act of judgment. The ordinary form of judgment, which in Islamic philosophy is called «common technical predication» (*ḥaml shâ'i'şinâ'i*)<sup>13</sup>, is conditioned by both unity and divergence. When we make a judgment such as, «Man is capable of writing» (*al-insân kâtib*), the subject, «man», and the predicate, «capable of writing», must be different from each other. If they were completely one and the same, there could occur no subject-predicate relationship between them. There must, however, be a certain respect in which the two are unified. If they were separate and different from one another in all respects and had absolutely nothing to do with one another, they could never be brought together in the unity of the subject-predicate relationship.

The aspect of divergence or duality in this kind of judgment comes from the side of «quiddity». The subject of the proposition is different from the predicate because the concept or «quiddity» of «man» essentially differs from the concept or «quiddity» of «writer». The aspect of unity and sameness is supplied by «existence», in the sense that the predicate «writer» is *externally* existent through the very same «existence» by which the subject «man» is

reflection, a shadow, or a similitude.<sup>9</sup>

«Existence» is a unique self-subsistent entity, in spite of the fact that its species and individuals are different from each other with regard to «quiddity», and its genera and differentiae are distinguishable from one another in terms of «definition» and «essence». It has one single actualization which has divergent stages and degrees, higher and lower.<sup>10</sup>

It is quite clear from Mullâ Şadrâ's own description of his «conversion» from belief in the principality of «quiddity» to the opposite view by means of the guidance of the Lord, i.e., through an inner spiritual illumination, that the change was not a simple matter of his having abandoned one opinion and replaced it by another. It was not a mere change in rational outlook. The principality of «existence» was a philosophical conviction that originated in a personal experience on quite a different level of the intellect from that on which his former conviction stood. It was a philosophical position which had a deep root in a mystical experience of Existence. In this respect, the problem of the principality of «existence» was the point at which the guiding idea of all his philosophizing was actualized; namely, that a mystic who lacks the power of rational analytic thinking is but an imperfect mystic, just as a philosopher lacking the immediate experience of Reality is but an imperfect philosopher. In the experience of Existence he brought these two aspects of spiritual life into a perfect unity. Sabzawârî faithfully followed in the footsteps of Mullâ Şadrâ in this matter. As a mystic he must have been fully conscious of the fact that ratiocination is due, as Thomas Aquinas once aptly remarked, to «a certain defect of the intellect» (*defectus quidam intel-*

spiritual eyes were opened and I saw with utmost clarity that the truth was just the contrary of what the philosophers in general had held. Praise be to God who, by the light of intuition, led me out of the darkness of the groundless idea and firmly established me upon the thesis which would never change in the present world and the Hereafter.

As a result (I now hold that) the «existences» (*wujûdât*)' are primary «realities», while the «quiddities» are the «permanent archetypes» (*a'yân thâbitah*) that have never smelt the fragrance of «existence».<sup>8</sup> The «existences» are nothing but beams of light radiated by the true Light which is the absolutely self-subsistent Existence, except that each of them is characterized by a number of essential properties and intelligible qualities. These latter are The things that are known as «quiddities».

The last part of this passage clarifies his position better than any lengthy description. The «quiddities» are here described as «intelligible qualities» *ma'ânî 'aqlîyah*), i. e. those subjective qualities that our reason perceives in, and extracts from, particular «existences»; these «existences», again, are no other than intrinsic determinations of the reality of Existence. Thus, in this view, the «quiddities» are the element farthest removed from the true Reality. They are at the very most mere shadows and faint reflections of Reality. This idea is clearly formulated by Mullâ Şadrâ in a number of places in his works. For instance:

«Existence» is what is primarily real in every «existent»; it is the «reality». Everything other than «existence» (i. e. «quiddity») is, on the contrary, like a



*essendi*) in our minds in imitation of the external situation in which the seemingly independent object is exercising its act of existing. In reality, however, it is «existence» itself that is exercising its own act through one of its own modalities.

The thesis of the principality of «existence» as outlined here was established as the highest principle of metaphysics for the first time in the history of Islamic philosophy by Mullâ Şadrâ. It is not difficult to find the idea implicitly expressed in the writings of others who preceded Mullâ Şadrâ such as Avicenna, Tûsî, and others. Formulated explicitly and worked out in a conscious and systematic way, it became a principle capable of transforming the whole structure of metaphysics from Aristotelianism into something essentially non-Aristotelian. Professor H. Corbin goes so far as to say that the establishment of this thesis as the highest metaphysical principle was a «revolution» wrought by Mullâ Şadrâ. The statement is right on condition that we not take it to mean that the whole of Islamic metaphysics prior to Mullâ Şadrâ, including the metaphysics of Avicenna, had been unconditionally «essentialistic». This qualification aside, it is true that the idea dominated the whole structure of Mullâ Şadrâ's philosophizing, and served as the basis on which he built up a gigantic system of metaphysics.

It is interesting to notice that Mullâ Şadrâ, who thus became the representative of the thesis of the principality of «existence», had been in his early days an enthusiastic champion of the opposite thesis. As he himself says:

In the earlier days I used to be a passionate defender of the thesis that the «quiddities» are *aşîl* and «existence» is *i'tibârî*, until my Lord gave me guidance and let me see His demonstration. All of a sudden my

are in reality nothing other than so many modalities of «existence». As we shall see more in detail in the following Section, the «quiddities», in this view, are intrinsic limitations or determinations of «existence». They are merely internal modifications of the all-pervading «existence». «Existence» itself is found everywhere. It fills up our world without leaving any interval. But it is, so to speak, something of an extremely elastic and plastic structure. It manifests itself under infinitely different forms: man, stone, table, etc. These forms are definitely different from each other. A man *qua* «man» is different from a stone *qua* «stone». In so far, however, as they are internal modifications or modalities of one single «reality» called «existence», they are ultimately the same. The differences observable among various things are in the last analysis a matter of degrees. This point of view is commonly known under the name, the «transcendental unity of existence» (*waḥdat al-wujūd*). It is no cause for wonder that the *Hikmat* philosophers of this school and the *Şūfis* agree with each other with regard to the principality of «existence».

In this view, the attributive judgment, «this is a stone», is a kind of mental imitation of the external situation in which the all-pervading reality of «existence» manifests itself at this particular spot under this particular form which our reason is accustomed to regard as «stone-ness». Considered in this way, the «quiddity» — «stone-ness» in the present case — is but a «phenomenon» in the literal sense. It *seems* to have a solid independent subsistence of its own, but in reality it is something negative; in itself it is «nothing».

When we make an existential judgment about the same stone and say, «the stone exists», the subject — the stone — —positively exercises its act of existing (*actus*

independent concrete «realities», a composite of the two would, as Sabzawârî says, constitute a unity like that of a stone and a man put side by side. «Existence» would then cease to be the very actualization of «quiddity», for, on such a supposition, «quiddity» itself would have its own actualization, and «existence» another.

Since, as this argument shows, «existence» and «quiddity» cannot both be *aşîl*, we are forced to say that only one of them is *aşîl*, the other being *i'tibârî*. This much is certain. Our problem, therefore, is now to determine which is *aşîl* and which is *i'tibârî*. Around this problem the Muslim philosophers divide themselves into two camps which are diametrically opposed.

Let us recall once again that when we say that a notion or concept is *aşîl*, we do not mean that the notion or concept itself is «real». What is meant is that the notion in question has a corresponding «reality» in the extra-mental world primarily and essentially. This last phrase, «primarily and essentially» is important, because even a concept which is *i'tibârî* refers to a «reality» secondarily and accidentally. Thus, when we say about a concrete stone in our presence that «it is a stone» («quiddity») and that «it exists» («existence»), the question is to know exactly to which one of these notions the extra-mental reality of the stone corresponds in a primary and essential way, not in a secondary and accidental way.

Those who take the position of the principality of «existence» (*aşâlat al-wujûd*) assert that it is the notion of «existence», not that of «quiddity» which has a correspondent in the external world. This means that the external correspondent to the mental composite, «quiddity» + «existence», is nothing but «existence» in its various and variegated phenomenal forms. These forms, which the reason considers as independent «quiddities»,

from all others, while the second is «existence» by which it is made actual and real and which it shares with all other «existents». Thus we obtain out of one single concrete object two different notions.

It is evident that these two notions which in our minds are different from one another refer back to one and the same object in the external world. Logically speaking these two notions furnish two different predicates to be attributed to one and the same subject, namely, the original concrete object. Thus concerning a stone in our presence we say:

«This (object) is a stone» — in reference to its «quiddity».

«This (stone) exists (or is an «existent»)» — in reference to its «existence.»

Since the subject of these two propositions is the same, it is clear that the concrete object which it represents is one single entity, an ontological block without any fissure. Since, however, it has two different predicates, it is also clear that the single object has in itself two different aspects. Now the problem which arises here is: Do these two aspects of a concrete object indicate two different «realities»? Or does only one of them have a corresponding «reality», whichever it may be? It is impossible that both of them should be not «real» at the same time. If such were the case, the concrete object would lose its «reality» altogether, and there would be nothing «real» in the world.

It is equally impossible that these two aspects should be «real» at the same time because the «stone-ness» of a stone and its «existence» indicate two different and independent «realities». If both were real, a stone would not in reality be a single entity, but a composite of two things. That is to say, a stone in its very being «one» would be «two» different things. In the case of two things that are

We may conveniently begin discussion of this problem by recalling that the word *mâhîyah* in Islamic philosophy is used in two different senses: (1) *mâhîyah* «in the particular sense» (*bi-l-ma'nâ al-akhaṣṣ*) which refers to what is given in answer to the question about anything «what is it?», the expression, *mâ huwa* or *mâ hiya* «what is it?» being the source of the word *mâhîyah* in this sense; and (2) *mâhîyah* «in the general sense» (*bi-l-ma'nâ al-a'amm*) referring to that by which a thing is what it is, i.e. the very «reality» (*ḥaqîqah*) of the thing, the source of the word *mâhîyah* in this second sense being the expression; *mâ bi-hi huwa huwa* (lit. «that by which it is it»).<sup>5</sup>

The *mâhîyah* in the general sense or sense of «essence» is not opposed to «existence», because «existence» itself has an «essence» in this sense. Rather, according to those who take the position of the principality of «existence», «existence» has priority over everything else in having an «essence», for it is the «real» in the fullest and absolute sense.

The *mâhîyah* in the particular sense or «quiddity», on the contrary, definitely stands opposed to «existence». It corresponds to the Avicennian concept of «natural universal» which has been explained in the preceding section. It is *mâhîyah* in this sense that is at issue in the problem of principality. Sabzawârî and those who share the same view contend that «existence» is *aṣîl* while the *mâhîyah* in this sense is *i'tibârî*.

With this preliminary understanding let us recapitulate the argument. We are in the presence of a concrete thing — an «existent» (*mawjûd*) — say, a stone. Our reason analyzes it into two parts: (1) the object's «being-a-stone» or «stone-ness» and (2) its being actualized. The first is the «quiddity» by which the object is distinguished

crete object are nothing other than notions or concepts. Our problem concerns the relation of these two products of reason to the basic ontological structure of the original object from which they have been extracted. Does the original object *in concreto* contain in its ontological structure two different «realities» corresponding to these two notions? Or does the original object have only one «reality» corresponding directly to one of the notions, the other having no directly corresponding «reality»? And if so, of which is this true?

To these questions the history of post-Avicennian thought has supplied three answers:

- (1) Both «existence» and «quiddity» are *aşîl*.
- (2) Only «existence» is *aşîl*, «quiddity» being *i'tibârî*.
- (3) Only «quiddity» is *aşîl*, existence» being *i'tibârî*.

The first position is difficult to defend — the reason why will be given presently — and in fact no prominent philosopher has ever taken this position. The only exception is said to be Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î (d. 1826), a contemporary of Sabzawârî and the founder of a notable school known as Shaykhism.

The second position which is called the «principality of existence» (*aşâlat al-wujûd*) was advocated in a systematic way by Mullâ Şadrâ (d. 1640). Sabzawârî, too, strongly upheld this thesis. Among Sabzawârî's contemporaries, Mullâ Âlî Zunûzî (d. 1889/90) may be mentioned as a remarkable exponent of this thesis.

The most notable representative of the third position is by common consent Yaḥyâ Suhrawardî (d. 1191). It is remarkable that Mullâ Şadrâ's teacher, Mîr Dâmâd (d. 1631) held the same view. At the present time the «principality of quiddity» (*aşâlat al-mâhiyah*) is vigorously defended by Ḥâ'irî Mâzandarânî.<sup>4</sup>

## THE PRIMACY OF EXISTENCE OVER QUIDDITY

The dichotomy of «existence» and «quiddity» which was introduced into Islamic philosophy by Fârâbî and Avicenna in the way we have described in the preceding pages, has become part of the well-established tradition of scholasticism, both Eastern and Western. In both the East and the West this dichotomy has been the source of a number of philosophical problems. One of these is the problem of principality or ontological fundamentality (*aşâlah*), i.e. the question: which of these two is «fundamentally real» (*aşîl*)? Formulated in a more precise way, the question may be stated: which of the two has a corresponding reality in the extra-mental world, «existence» or «quiddity»? One might even ask whether both are not equally «fundamentally real». The contrary of *aşîl* is *i'tibârî* meaning «mentally posited», i.e. a notion or concept which is not directly and primarily drawn from a concrete extra-mental piece of reality.<sup>1</sup> If, therefore, only one of the two is *aşîl*, the other will necessarily be *i'tibârî*.

The argument developed in the preceding Section has, we think, made it clear how the analytic faculty of reason recognizes two elements in every concrete object, both: «existence» and «quiddity». The argument implies that these two elements found in, and extracted from, a con-

the genus and the specific difference. Tûsî, *ibid.*, p. 203, note. 4. The "causes" of "quiddity" are the same as its constituent parts.

- 26) For further details about the relation between a "quiddity" and its constituent elements or parts (*muqawwimât*), see Avicenna *al-Shifâ'*, *Kitâb al-Madkhal* (*The Isagoge*) (Cairo, al-Amîriyah, 1953) p. 34.
- 27) The whole passage is found in *al-Ishârât wa-al-Tanbihât*, I, pp. 202-203.

اعلم أن كل شئ له ماهية، فانه انما يتحقق موجوداً في الأعيان او متصوراً في الأذهان بأن تكون أجزاؤه حاضرة معه. و اذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً، أحد الوجودين، و غير مقوم به، فالوجود معنى مضاف الى حقيقته، لازم او غير لازم. و أسباب وجوده ايضاً غير أسباب ماهيته. مثل الانسانية، فإنها في نفسها حقيقة ما و مباحية، و ليس أنها موجودة في الأعيان او موجودة في الأذهان مقوماً لها، بل مضافاً اليها. ولو كان مقوماً لها، لاستحال أن يتمثل معناها في النفس، خالياً عما هو جزؤها المقوم. فاستحال أن يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها هل لها في الاعميان وجود ام لا. أما الانسان، فعسى أن لا يقع في وجوده شك، لا بسبب مفهومه، بل بسبب الإحساس بجزئياته.

- 28) For example, Étienne Gilson: *Le thomisme*, 5 ième ed. (Paris, Vrin, 1944) p. 58, where he opposes Avicenna's "essentialism" to the "existential" philosophy of Thomas Aquinas.
- 29) The above-mentioned paper on *Essence and Existence in Avicenna*, p. 13.
- 30) *As-Shifâ'*, *Kitâb al-Madkhal*, *op. cit.* p. 15.



- 18) The reason why it is regarded as "concomitant" (*lâzim*) is that a "quiddity" cannot subsist, whether in the external world of reality or in the mind, without "existence", although conceptually and on a high level of abstraction "quiddity" can be differentiated from "existence" and considered in itself as pure "quiddity" without regard to "existence", whether external or mental.
- 19) This sentence is intended to be an explanation of the concomitance of "existence". The particle "after" (*ba'da*) should not mislead us into thinking that "existence" is a property that attaches to the "quiddity" not *after the* actualization of the latter, but only *before*. What Fârâbî really means is: "neither *after* nor *before*, but *with*, i.e. *at the same time as*, the actualization of the quiddity.
- 20) If "existence" were a property which is caused by the very "quiddity" to which it occurs, it must occur to the latter either (1) before the "existence" of the "quiddity" or (2) after its "existence"; in other words, the attribute "existence" must be caused either by a *non-existent* "quiddity" or by an already *existent* "quiddity". Fârâbî is going to prove that both cases are impossible.
- 21) The reference is to the Absolute whose very "essence" is its "existence".
- 22) Avicenna: *al-Ishârât wa-al-Tanbihât III*, *op. cit.* p. 443 (No. I):

اعلم انك قد تفهم معنى المثلث و تشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان ام ليس بموجود، بعد ما تمثل عندك أنه من خطأ و سطح، ولم يتمثل لك أنه موجود.

- 23) The implication is that, if "existence" were one of the constituent elements of "quiddity", it would be present together with other constituent elements, and would never be separable from the "quiddity" whenever the latter is actualized in any form.
- 24) "Inseparable existence" is the "existence" of those things that never cease to exist, while "separable existence" is that of perishable things — *Tûsî Commentary, op. cit.*, p. 203, note 3.
- 25) The causes of "existence" are the efficient cause, the final cause, and the substratum, while causes of "quiddity" are

فى ماهية هذه الأشياء. والا، لكان الوجود مقوّمًا، ولا يستكمل تصوّر الماهية دونه، و يستحيل رفعه عن الماهية توهمًا، و لكان قياس الهوية من الانسان مثلاً قياس الجسمية و الحيوانية، و كان، كما أن من يفهم الانسان انساناً لا يشك فى أنه جسم او حيوان، اذا فهم الجسم او الحيوان، كذلك لا يشك فى أنه موجود. و ليس كذلك بل يشك ما لم يقم حسّ او دليل. فالوجود و الهوية، لما بيننا، ليس من جملة المقوّمات من الموجودات. فهو من العوارض اللازمة. و بالجملة ليس من اللواحق التى تكون بعد الماهية. و كل لاحق، فاما أن يلحق الذات من ذاته ويلزمه، و اما ان يلحق عن غيره. و الوجود لا يمكن أن يكون من اللواحق التى تلحق الشئى عن ذاته، لأنّه محال أن يكون الذى لا وجود له يلزمه شئ يتبعه فى الوجود. فمحال أن يكون الماهية يلزمها شئى حاصل الا بعد حصولها. ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول، و الوجود يلزمه بعد الوجود، فيكون أنه قد كان قبل نفسه. فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التى للماهية عن نفسها، اذ اللاحق لا يلحق الشئى عن نفسه الا الحاصل الذى، اذا حصل، عرضت له أشياء سببها هو. فان الملزوم المقتضى لل لازم علة لما يتبعه، و العلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت. و قبل الوجود لا تكون وجبت. فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية، فيما وجوده غير ماهيته، بوجه من الوجوه. فيكون اذا المبله الذى يصدر عنه الوجود غير الماهية. و ذلك لأن كل لازم و مقتضى، فاما عن نفس الشئى، و إما عن غيره. و اذا لم يكن الهوية للماهية التى ليست هى الهوية عن نفسها، فهى لها عن غيرها. فكل ما هويته غير ماهيته و غير المقوّمات، فهويته من غيره. فيجب ان ينتهى الى مبله لا ماهية له مباينة للهوية.

- 14) The word *huwīyah* ( هويّة ), which Fârâbî uses in place of the more commonly used *wujūd* ( وجود ) has two meanings in Islamic philosophy: (1) the state in which a thing is completely actualized in the extra-mental world ( التحقق الخارجى ), or the concrete and individual reality ( الحقيقة الجزئية ) of a thing; and (2) that which brings a thing into such a state of actualization. In this second sense, *huwīyah* is synonymous with *wujūd*. And Fârâbî is evidently using the word in this sense.
- 15) The text must be read: ولا (هويته) داخله فى ماهيته
- 16) Note the difference between Fârâbî and Aristotle. The latter, as we have seen above, holds that it is impossible to know (in the real sense of the word) the “quiddity” of a thing without first knowing that it really exists.
- 17) Because, on this supposition, the representation of a “quiddity” would be *ipso facto* the representation of “existence”.

- 1) L. de Raeymaeker: *Philosophie de l'être - Essai de synthèse métaphysique* (Louvain, Institut supérieure de philosophie, 1947) p. 145.
- 2) *Sharḥ-i-Manẓûmah, Metaphysics, ad v. 17.*
- 3) *Ibid.*, v. 22.
- 4) W. Norris Clarke in the Preface to William Carlo: *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1966) XIV. This is said about Prof. Carlo's interpretation of the metaphysical position of Giles of Rome (Aegidius Romanus). It, therefore, has nothing to do with Islamic philosophy except indirectly through the influence exercised by Avicenna on Western scholasticism. The words, however, admirably suit for a description of the Sabzawarian position.
- 5) 92, a, 34-35.
- 6) The classical example in Islamic philosophy is 'anqâ', the name of a fabulous bird.
- 7) 92, b, 4-18.
- 8) Etienne Gilson: *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1948) p. III.
- 9) *Ibid.*, p. 90.
- 10) *Gamma*, 2, 1003, b, 26-27.
- 11) In order to describe the same distinction, the Muslim philosophers would say that "one" and "existent" are different from each other *qua* concepts, on the level of "essential and primary predication", while they are one and the same in the sense that they apply to one and the same extra-mental piece of reality (*mişdâqan*).
- 12) Avicenna uses the word 'arad, "accident", itself in describing the same situation.
- 13) *Fuṣûṣ al-Ḥikam*. I quote from the text given in *Ḥikmat-i Ilâhî* II, by Prof. Muḥiy al-Dîn Maḥdî Qumshî'î (Teheran, Mu'asseseh-yi Maṭbu'ât-i Islâmî, 1345 A.H.) pp. 5-6.

الأمر التي قبلنا، لكل منها ماهية وهوية. وليست ماهيته عين هويته، ولا داخله في هويته. ولو كان ماهية الانسان هويته، لكان تصوّر ماهية الانسان تصوّر هويته. فكنت اذا تصوّرت ما الانسان، تصوّرت هو الانسان، فعلمت وجوده، و لكان كل تصور للماهية يستدعي تصديقاً بوجودها. ولا الهوية داخله

subject and which, then, is projected onto the thing itself as if it were an objective aspect of the thing. In our present case the most basic — because it is the purest — of the three *i'tibârât* of the «quiddity» is the «quiddity» *gua* «nature» or «natural universal».

Avicenna argues that to the «quiddity» in such a state «existence» must be «added» from the outside in order that the concrete object be reconstructed in its original integrity. It will be evident now that all this happens only on the level of conceptual analysis. The distinction between «quiddity» and «existence» is in Avicenna a conceptual distinction.

As for the theological aspect of the problem of «existence», namely, the aspect which concerns creation, what has been said about Fârâbî's position applies exactly to Avicenna's thought.

Practically the same solution is applicable to another important problem which is liable to produce, and which historically did produce, the same kind of misunderstanding. The problem concerns the celebrated Avicennian theory of «possibility». As is well-known, in Avicenna's thought the most fundamental division of the «existents» is into the categories of the «necessary existent» and the «possible existents». The «necessary existent» which is «existence» itself is the Absolute or God, while all other things are «possible existents». A «possible existent» is a thing which in itself is indifferent to both «existence» and «non-existence» in the sense that it can be and can not-be. A «possible existent», in order to exist actually, must obtain «existence» from the outside. The situation is, thus, the same as that which concerns the state of a «natural universal». We shall return to the problem of the «existence» of «possible existents» from a somewhat different angle in Section VI.

(*ṭabī'ah*) or «natural universal» (*kullî ṭabī'i*) which he put forward in connection with the problem of Universals. It is his contention that every «quiddity» allows of being considered *per se*, in so far as it is that «quiddity» itself (*bi-mâ hiya tilka al-mâhîyah*, or *min ḥayth hiya hiya*). A «quiddity» in this aspect is neither one nor many, neither universal nor particular, neither «existent» nor «non-existent». The «quiddity» of man, for instance, is «man» pure and simple, neither more nor less, its content being exactly what is given by the definition of «man». It is above the distinction between «existence» and «non-existence». A «quiddity» in such a state is called «nature» or «natural universal», and since it is in itself neutral to both «existence» and «non-existence», it can be qualified by «existence» and transform itself into a «quiddity» actually existent *in concreto* or in the mind.

What is most important about this theory is the following. Avicenna is not asserting that «quiddities» are actually found in such a purified state in the world of concrete objective reality. Such an assertion would imply the absurd thesis that a «quiddity», prior to its «existence», is already «existent» in some way or other. What Avicenna wishes to say is that the reason, when it analyzes a concrete thing, can consider the «quiddity» which it finds therein (1) in the state of absolute purity away from all external determinations, just as it can consider the same «quiddity» (2) in so far as it is actualized *in concreto* as individual things, and (3) in so far as it is represented in the mind. He calls these three different aspects of one and the same «quiddity» the three ways of viewing the quiddity" (*i'tibârât thalâthah*). The word *i'tibâr* (pl. *i'tibârât*) means a subjective manner of looking at a thing, something produced or posited through the analytic work of the reason. It is an aspect of a thing which primarily appears in the

the level of conceptual analysis. The distinction thus established is a result of a conceptual analysis of the ontological reality, i.e., of concrete existent things.

This point is most important for a correct understanding of the Avicennian position, because it has often been claimed that Avicenna's metaphysics is fundamentally «essentialistic».<sup>28</sup> This view is due to a misunderstanding of the basic structure of his thought. The misunderstanding has been frequent not only in the West but also in the East.

It is to be observed, first of all, that the primary and ultimate object of all metaphysical thinking, for Avicenna, is the «existent» (*mawjûd*), the concrete thing which is actually existent. The whole system of his metaphysics is an intellectual analysis of the structure of this immediate reality. He does not start from «quiddities» as primarily and immediately given facts. As Professor F. Rahman remarks, «he does not initially take essence and existence as mutually separate elements and then try to fuse them, by a metaphysical chemistry, into an object».<sup>29</sup> On the contrary, he begins with the concrete object, subjects it to a conceptual analysis, and finds in it two component elements: «quiddity» and «existence». To do so is not the same as asserting that the concrete object is factually a composite of these two elements. Suhrawardî's criticism is completely misplaced, when he says that if «existence» is something coming from the outside to alight upon a «quiddity», that very «quiddity» would be «existent» before it is qualified by «existence». This criticism stands on the assumption that the relation between «quiddity» and «existence» is, for Avicenna, something that takes place in the extra-mental world of reality. Such however is not the position taken by Avicenna.

The immediate origin of the misunderstanding here lies, we think, in Avicenna's peculiar theory of «nature»

thing added (i.e. something different, and coming from outside) to the «essence» of the thing, whether it (i.e. that something additional) be inseparable (from the «essence») or separable<sup>m</sup>.

Furthermore, the causes of «existence» are different from the causes of «quiddity»<sup>n</sup>. «Being-man» (*insânîyah*), for instance, is in itself an «essence» and a «quiddity», for which its being «existent» *in concreto* or in the mind is not a constituent element, but is simply something added to it. If it were a constituent element of the «quiddity»,<sup>n</sup> it would be impossible that the notion of the «quiddity» be actualized in the mind without being accompanied by its constituent part (i.e. «existence» which is supposed to be its constituent part). And it would be utterly impossible that the notion of «being-man» should be actualized as an «existent» in the mind and yet there should be doubt as to whether or not there is corresponding «existence» in the external world.

Certainly in the case of «man» (and in other similar cases), there rarely occurs doubt regarding real «existence». But that is not due to the notion of «man»; it is due to the fact that we are acquainted with its particulars (i.e. individual men) through sense-perception<sup>n</sup>.

Thus Avicenna, following Fârâbî, establishes the distinction between «quiddity» and «existence». «Existence» in this metaphysical system is something which cannot be accounted for by the essential nature of «quiddity» alone. It is something more than «quiddity», something added (*zâ'id*) to it.

It cannot be emphasized enough that this dichotomy is an event occurring primarily in the sphere of concepts, on

two elements. Only when we project the above conceptual distinction onto a concretely existent thing, can the latter be considered a composition of a «quiddity» and «existence». Only then can we speak of «existence» issuing forth from its creative Source and «occurring» to the «quiddity». In reality, what issues forth from the Source is rather the non-composite «ontological block», whose structure will be analyzed in the following Section.

Avicenna simply inherited the dichotomy of «quiddity» and «existence» from Fârâbî and continued it. In the course of the history of scholastic philosophy, however, the thesis has come to be so closely associated with Avicenna that it is usually considered typically Avicennian.

Avicenna proves the distinction between «quiddity» and «existence» by exactly the same argument that Fârâbî employed.

It often happens that you understand the meaning of «triangle» and yet entertain doubt as to whether it is qualified by «existence» *in concreto* or it is not «existent». This is in spite of your having represented (the triangle) in your mind as being composed of a line and a plane. (In spite of your having represented the triangle in this way) you may still have no notion as to whether it exists or not<sup>2</sup>.

Everything having a «quiddity» becomes actualized, as an «existent» *in concreto* or as a representation in the mind, by all its constituent parts being actually present<sup>3</sup>. So when a thing has an «essence» (*ḥaqîqah*) other than (1) its (i.e. the thing's) being «existent», whether mentally or extra-mentally, and (2) its being constituted by «existence», «existence» must be some-



«existence» is not an essential constituent (*muqawwim*) of «quiddity» in the sense in which, for example, «being-a-body» and «being-an-animal» are constituents of the «quiddity» of «man». From the preceding argument he concludes that «existence» is an '*ârid*, something that «occurs» or something «accidental» to the «quiddity».

It is evident that the whole argument concerns the conceptual structure of an actual thing on the level of rational analysis. And the «occurrence» in question is an event taking place in the sphere of concepts. As we remarked earlier, however, in the continuation of this argument there seems to be a transition from consideration of the purely conceptual structure of a real «existent» to consideration of its objective extra-mental structure. The transition-point is marked by the word '*ârid*. Otherwise expressed, Fârâbî is saying there is a certain respect in which we can speak of the «occurrence» of «existence» to «quiddity» in the world of reality. At this point the argument assumes a markedly theological coloring, being implicitly concerned with the question of creation, and of the difference between the Creator and the creature. In terms of the relation between «existence» and «essence», the Creator is conceived as that whose very «essence» is «existence», while created things are presented as those things whose «essences» are not only not the same as «existence» but which are incapable of causing their own «existence». Their «existence» must come (must «occur») to them from another source, namely, the Creator, the Giver of «existences».

It is important to remark, however, that the conceptual analysis mentioned above casts its shadow even upon this argument. For Fârâbî concrete reality in itself is an «ontological block without any fissure»; therefore, there is properly no place in concrete reality for the duality of

which occurs to something as an effect of some cause must either have its source in the thing itself or something other than that thing; but it has already been proved that «existence» can never be caused by the «quiddity» itself, except when the latter happens to be identical with «existence». So «existence» must come to the «quiddity» from something other than the «quiddity». Everything whose «existence» is distinguishable from its «quiddity» and is not one of its internal constituent elements, gets its «existence» from something other than itself. And (the chain of «causes») must ultimately reach an Origin in which «essence» is not distinguishable from its «existence».

I have translated this fairly long passage not only for its historical importance — the importance may be measured by the influence the Farabian idea exercised upon Avicenna; indeed, the latter accepted and reproduced the whole argument in precisely this form and made it an integral part of his system — but also in order that we might examine and bring to light its basic structure. The right understanding of this argument is of decisive importance for a grasp of the subsequent development of metaphysical ideas in the Islamic tradition.

Fârâbî, like Aristotle, starts from concretely existent things which are the primary reality for him. He sets out to analyze a concretely existent thing — which, as we have seen above, is in itself a whole ontological block without any fissure — into «quiddity» and «existence». Basing himself on the observation that we can represent a «quiddity» *qua* «quiddity» without any regard to its «existence», he argues that «quiddity» is essentially something different from «existence». Nor does the «quiddity» of a thing, he goes on to say, imply its «existence»; that is to say

the latter<sup>n</sup>, for it is impossible that something (i.e. a property) should occur and be attached to a thing (i.e. «essence») which has as yet no «existence», when it (i.e. the property) is of such a nature that it could exist only when the thing (i.e. the «essence») exists. Thus it is inconceivable that to a «quiddity» (which is as yet non-existent) something should be attached which could be actualized only after the actualization of the «quiddity».

Nor is it conceivable that «actualization» should occur to it (i.e. the «essence») after the latter has been already actualized, that is to say, «existence» (as a property) should occur to the «essence» after (the latter's own) «existence». For in that case we would have to say that it *was* (i.e. already existed) before itself (i.e. before it became existent).

Thus it is impossible that «existence» should be one of the properties which occur to a «quiddity» out of the latter itself. A thing can be the source and origin of its own properties only when it happens to be in the state of actualization. Only when a thing is actualized do a number of things (i.e. properties) occur to it, the thing being the cause of them. For the thing to which a property occurs and which necessitates the latter is the «cause» of (the property) that follows it. And a «cause» does not necessitate its «caused» unless the former be itself «necessary». But it cannot be «necessary» without existing.

Thus to conclude: «existence» can by no means be something required by a «quiddity» except in case the «existence» of a thing be its own «essence»<sup>n</sup>.

All this makes it clear that the source from which «existence» issues must be something other than «quiddity». For (as I have just shown) every property

would immediately know his «existence»<sup>16</sup>. Furthermore, (if, «quiddity» were no other than «existence») every act of representing a «quiddity» would necessarily produce a judgment that it exists<sup>17</sup>.

Nor is «existence» contained in the «quiddities» of these things. Otherwise, «existence» would be their essential constituent element, and the representation of a «quiddity» would not be completed without it, and it would be utterly impossible even in imagination to remove it from the «quiddity», so much so that «existence» would stand to «man», for example, in exactly the same relation as «being-a-body» and «being-an-animal». Thus, just as those who understand man *qua* man have absolutely no doubt about his being a body or an animal — if at all they understand what is meant by a «body» or an «animal» — so, in the same way, they would have no doubt about his being existent. But in fact such is not the case. On the contrary they would doubt (of his «existence») until it is proved by sense-perception or by logical demonstration.

From this we conclude that «existence» or «is-ness» is not a constituent element of any existent thing. So it must be something concomitant<sup>18</sup> that «occurs» (to «quiddity») from the outside. It is not one of those properties that attach to the «quiddity» after the latter has been actualized<sup>19</sup>.

Now all properties that occur to an «essence» are divisible into two classes: (1) those that occur to an «essence», caused by the latter itself and remain attached to it, and (2) those that occur to it, caused by something other than the «essence».

«Existence» cannot possibly be of those properties that occur to a thing, the cause of «occurrence» being

*lâzim*, i.e. an «inseparable or essential attribute», or «concomitant». The word 'âriḍ is closely related to 'arad<sup>14</sup> which derives from the same root and which in the *Categories* means «accident» or an accidental property of a substratum. The problem in this form was inherited by Avicenna, and it became the source of a major metaphysical discussion in both the East and the West.

The key-point in the argument developed by Fârâbî lies in the word 'âriḍ which, as we have just observed, is undeniably confusing and ambiguous. In speaking of «existence» occurring or happening to «quiddity», is Fârâbî referring to an event that takes place only in the mind, on the level of conceptual analysis, when the reason analyzes a concrete existing thing into its conceptual components? Or is he thinking of a real event which takes place in the extra-mental world of reality? Fârâbî himself does not make the answer explicitly clear. Our conclusion is that he means both, and that the word 'âriḍ forms the turning-point, or the point of transition from the first sphere of thinking to the second. But let us first read his argument. It is found in the beginning of his celebrated *Ringstones of Wisdom*<sup>15</sup>

Each of the things that we actually find around us has a «quiddity» and «existence» (*huwîyah*)<sup>16</sup>. And the «quiddity» is not the same as «existence»; nor is «existence» contained (as a constituent element) in the «quiddity»<sup>17</sup>.

If the «quiddity» of man (for example) were the same as his «existence», whenever you represent in your mind the «quiddity» of man, you would be thereby representing his «existence». That is to say, whenever you represent the «what-ness» of man, you would *ipso facto* be representing the «is-ness» of man, i.e. you

nothing new. For «one (existent man)» is exactly the same as an «existent (man)».

One point is especially noteworthy. At the beginning of this passage Aristotle indicates that when he speaks of the identification of «existent» and «one», he is not thinking of the identification at the conceptual level. At the conceptual level, they *are* different from one another. «One», *qua* a concept, is «one», nothing else. Likewise, the concept of «existent» is «existent», nothing else. But the two are one and the same in the sense that the one is predicable of whatever allows of predication by the other<sup>11</sup>. The force of this statement, however, is attenuated, or even almost nullified, by the sentence which immediately follows it, if that sentence really comes from Aristotle himself. In any case Aristotle is concerned with the real, i.e. non-conceptual, unity of «one», «existent» and «essence».

This fact is remarkable for our purposes because precisely the conceptual difference between «existence» and «essence» which was thus neglected by Aristotle, became the main preoccupation of the Muslim philosophers. The famous Avicennian thesis of «existence» being an «accident» of «quiddity» — *quod esse sit accidens eveniens quidditati* — will be rightly understood only when one approaches it with this basic understanding. Before we come to Avicenna, however, we must consider the view of Fârâbî concerning this problem.

As we remarked before, Fârâbî was the first to introduce into Islamic philosophy the dichotomy of «quiddity» and «existence» in a clear and definite form. The most important point about this novel contribution is that in describing the relation between these two he used the words 'ârid, i.e. «that which occurs (from outside)» and

***l'essence, l'existence et l'unité ne font qu'un'.***

The idea here referred to; namely, that «substance» is conceived as an ontological block without any fissure, in which «quiddity», «existence» and «unity» are completely unified with one another, is expressed by Aristotle himself with utmost clarity in a passage of the fourth Book of his *Metaphysics*. There he establishes a number of interesting equations taking «man» as an example of «essence». The equations he establishes are: (1) *one* man = man, (2) *existent* man = man, (3) *one existent* man = one man, (4) *one existent* man = existent man. Here «existent» and «one» are inseparable from each other except as concepts; and the two, together with «essence», form a complete whole showing nowhere any internal fissure. Here is what Aristotle actually says<sup>10</sup>:

Now if «existent» (*to on*) and «one» (*to hen*) are the same and are one nature in the sense that they accompany (i.e. imply) each other as do «principle» and «cause» — not in the sense that they are indicated by one single definition, although our argument would stand unharmed even if we understood their identity in the latter sense, nay it would even be better for our purpose to understand it in that way — «one man» (*heis anthrôpos*) means the same thing as «man» (*anthrôpos*) and an «existent man» (*ôn anthrôpos*) means the same thing as «man». And nothing will change even if we combine these expressions, for «one man» and «one *existent* man» mean the same thing. And it is evident that they are inseparable from each other both in the case of coming-into-being (of «man») and in that of passing-away. The same remains true if we consider the situation from the side of «being one»; the addition (of «one») will indicate

cennian thesis that a «quiddity» does not contain in itself «existence» as a constituent part, that, in other words, a «quiddity» does not imply its own «existence». However, one important difference separates these two thinkers from one another. As the first half of the passage which we have just quoted indicates, in the metaphysical system of Aristotle the distinction does not play a significant role. His primary — or we should rather say, exclusive — pre-occupation is with «essences» that are really existent, or «existents» that are real, and, in particular, with real «substances» of which we can have a true knowledge in the above-explained sense. In this system, a real «essence» or a real «substance», in so far as it is *real*, implies by itself its own «existence». «Existence» is from the very beginning assumed in the notion of a real «essence» because an «essence» being real means nothing less than that it exists.

The world with which Aristotle is concerned is a world that is actually existent, the world of things that are existent. It is not a world of which it is possible to think that it could not exist. The creation of the world in the Biblical or Qur'ânic sense could not be a problem for Aristotle, for the world he conceives is one lacking the possibility not to exist, a world of which it is impossible that it could have not existed in some beginningless past. In such a metaphysical system there is no place for the problem of distinction and relation between «quiddity» and «existence», for «quiddities» that do not exist are from the very beginning excluded. Professor Etienne Gilson rightly calls this type of ontology *un chosisme intégral*, a system in which the ontological structure of *les choses*, i.e. «things» — or more specifically the «substances» — is considered on the ontological level on which things are already fully «constituted», a system in which *la substance (est) conçue comme un bloc ontologique sans fissure, ou*



how could one do so by one and the same argument? Definition shows one thing, and demonstration shows another. And what «man» is and that «man» exists are two completely different matters.

What we want to maintain is this. Whenever something is said to be such-and-such, it must necessarily be proved by demonstration, unless (the predicate) be the very «essence» (of the subject). «To exist», however, does not constitute the «essence» of anything, for «existent» is not a genus. Therefore whether a thing exists or not must be shown only by demonstration. And this is exactly what the sciences actually do. The geometer, for instance, simply assumes what «triangle» means, but he has to prove that it exists. He who gives a definition of «triangle» shows nothing more than what «triangle» is. Even when a man knows through definition what it is, he will still be in the dark as to whether it does exist'.

The gist of this argument may be reproduced as follows. It is impossible to know of something that does not really exist what it is. Even if one knows something about such a thing, that which he knows is limited to the meaning of the word. In this latter sense one can know even of a fabulous creature what it is. Such, however, is not a true knowledge. One can be said to know what «man» is in the real sense of the word only when one knows that «man» exists. But such a knowledge cannot be obtained through definition alone. Even if one is given a definition of something, he cannot know thereby that the thing actually exists. Its existence must be proved by demonstration. For what-a-thing-is (given by definition) is different from that-it-exists.

As we clearly see, the passage adumbrates the Avi-

prived of their seemingly solid self-subsistence and turn out to be nothing other than so many partial determinations and delimitations of the unitary reality of «existence». As Professor Norris Clarke says: «In every finite being there is an intrinsic ontological duality or tension between the perfection of the act of *esse* and a partial negation or limitation of the same act»<sup>4</sup>. But before we go further in this direction, we must first stop to consider briefly the historical formation of the idea itself.

In Islamic thought the thesis of the distinction between «quiddity» and «existence» was first maintained explicitly and in a definite form by Fârâbî, and ever since it has dominated the whole history of Islamic philosophy. The idea itself, however, can be traced back to Aristotle.

When Aristotle established metaphysics as the science of the «existent» *qua* «existent» (*to on ê on*) and criticized the Platonic realism of Ideas, the problem of the distinction between «quiddity» and «existence» may be said to have been implicitly raised. Moreover, in a famous passage of his *Posterior Analytics* (Chapter VII), he clearly distinguishes «quiddity» from «existence». After having shown at the beginning of the same Chapter<sup>5</sup> that «essence» (*ûsia*) means the same thing as «what-is-it-ness» (*to ti estin*), i.e. literally «quiddity» he goes on to say:

He who knows what «man» — or anything else — is, must necessarily know also that the latter exists. For no one knows (in the real sense of the word), concerning that which does not exist, what it is. Certainly one may know what a phrase or a word like «goat-deer»<sup>6</sup> means, but no one can know what it really is. Besides, if one is to show what a thing is and that it does exist,

stone; it is not, it cannot be, a horse. And yet, all these things which differ from each other are found to share one and the same element: «existence». All are the same with regard to the fact that they do exist. For this reason we can truthfully say of the things which we find in our presence: «The stone exists», «The horse exists», «The table exists», etc., attributing one and the same predicate to all of them, in spite of the fact that the subjects of the propositions are definitely different from one another.

Thus, whatever is found in the world is, as Sabzawârî says<sup>1</sup>, *zawj tarkîbî*, or a duality composed of «quiddity» and «existence», the former being that by which each thing is differentiated from all others, and the latter being a factor in which all things equally and without exception participate. The «quiddity» of man is admittedly different from the «quiddity» of horse, and the «quiddity» of horse is different from the «quiddity» of stone. But their «existence», that is, the «act of existing» by which they are actually in our presence is one and the same in all of them. This fundamental fact about the two ontological factors is what Sabzawârî refers to when he says that «existence» is the principle of unity, while «quiddities» raise only the dust of multiplicity<sup>2</sup>.

All this might look quite a truism. However, when considered metaphysically, this seemingly simple fact proves to be not as simple and commonplace as one might imagine at first sight. For, in the view held by Mullâ Sadrâ and Sabzawârî, «quiddity» and «existence» do not stand on the same ontological level. Their view is based on a profound and extraordinary experiential intuition of «existence» which is of a Şûfî origin. This fact complicates the whole picture, as we shall shortly see. Suffice it here to remark in a preliminary way that, in the light of this unusual experience, all «quiddities» are found to be de-

fessed and is considered a fundamental truth. It is found already in al-Fârâbî (d. 947/950). And Avicenna (980-1037) makes it one of the principal ideas of his own system.

The crucial problem about this Western conception of the Islamic thesis concerns the way in which the expression «*real distinction*» is understood. For, depending upon how it is understood, this conception is liable to both truth and falsehood. This point will be fully elucidated in Section VI. Here we shall confine ourselves to an exposition of more basic facts about the dichotomy of «*quiddity*» and «*existence*».

It pertains to the most elementary and fundamental structure of our daily experience that we constantly encounter in our lives an infinity of things. We find ourselves surrounded by them, and we cannot escape from the consciousness of the presence of various and variegated things. The actual presence of these things is their «*existence*». They are there. They do exist, as we ourselves exist. On the other hand, they are not there in the form of pure «*existences*». They «*exist*» as various and variegated things: man, horse, stone, tree, table, etc., This latter aspect of their «*existence*» is called «*quiddity*».

There is thus contained in everything a two-fold ontological principle. Each of the things we actually encounter in the world is composed of «*quiddity*» and «*existence*». Every *ens* (Arabic, *mawjûd*) is a composite of *essentia* (*quidditas*; Arabic, *mâhîyah*) and *esse* (*actus essendi*, Arabic, *wujûd*).

All things are different from one another, not only individually but also specifically. Nothing in the world is the same as the rest of things. A stone, for example, is a

## THE DISTINCTION BETWEEN *ESSENTIA* AND *EXISTENTIA*

The distinction between «quiddity» and «existence» is undoubtedly one of the most basic philosophical theses in Islamic thought. Without exaggeration the distinction may be said to constitute the first step in ontologico-metaphysical thinking among Muslims; it provides the very foundation on which is built up the whole structure of Muslim metaphysics.

Indeed, from the earliest periods of Islamic thought, the dichotomy of *essentia* and *existentia* played such a conspicuous role that it deeply affected even the historical formation of Western scholasticism in the Middle Ages as one of the typically Islamic — or more strictly, Avicennian — theses. It is now a commonplace among scholars specialized in scholastic philosophy to say that Avicenna and his Western followers made a «real distinction» between *essentia* and *existentia*. Thus, to give an example picked up at random, Professor Luis de Raeymaecker of Louvain<sup>1</sup> says:

On the contrary (i.e. contrary to the philosophical situation in the West), in Arabic philosophy, which equally depends upon both Aristotle and Neo-Platonism at the same time, the thesis of the real distinction between *essentia* and *existentia* is found clearly pro-

predicate must furnish information about what is excluded from being": *Studies in Arabic Philosophy* (Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press, 1966). I think this translation misses the point Fârâbî is making.

- 9) *Ibid.*
  - 10) "Existence is evidently not at all a real predicate, i.e. the concept of something that would be additional to the concept of a thing" — taken from the *Kritik der reinen Vernunft*, A 598. Before Prof. Rescher, Van den Bergh had quoted the same sentence in connection with Averroës' position which we shall shortly discuss. Averroës: *Tahâfut al-Tahâfut*, ed. Sulaymân Dunyâ (Cairo, Ma'ârif, 1964) vol II, p. 80.
  - 11) *Tahâfut al-Tahâfut*, op. cit., pp. 324-326.
- إن الوحدة ليست تُفهم في الموجود معنى زائداً على ذاته خارج النفس في الوجود، مثل ما يفهم من قولنا: موجود ابيض، و انما يفهم منه حالة علمية، وهي عدم الانقسام . . . . فلا يشك أحد أن هذه الفصول (يعنى: الوحدة و واجب الوجود و ممكن الوجود) ليست فصلاً جوهرية أى قاسمة الذات ولا زائدة على الذات. و انما هي أحوال سلبية او اضافية، مثل قولنا في الشئ إنه موجود فانه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس، كقولنا في الشئ إنه ابيض،
- 12) On these two kinds of knowledge, see B. Russell: *The Problems of Philosophy* (Oxford, Univ. Press, first edition 1912), Chapter V.
  - 13) *Mashâ'ir* (quoted above), pp. 11-12.
  - 14) "Being-possible" or "possibility" (*imkân*) in metaphysics means "being able to exist as well as not to exist", and — when the thing to which it is attributed happens to be actually existent — "having been caused" or "having a cause for its existence".
  - 15) Such as "being-necessary" (*wâjibîyah*) and "being-one" (*wahdah*).
  - 16) Or "Man is a species" (*al-insân naw'*).
  - 17) *La nausée* (Paris, Gallimard, first edition 1938) pp. 161-171.

This problem will be dealt with later when we discuss the analogicity of "existence".

- 5) The word *additional* in the present context must be understood differently from the same word appearing in the famous Avicennian thesis of "existence" being something *additional* to the "quiddity". There Avicenna is talking about something of a different order from the question at issue now. The two questions have often been confused with one another, however, in the interpretation of the Avicennian position. Averroës was the first to commit this confusion, and he attacked Avicenna on that basis. We shall discuss this important problem in detail in a later section.

- 6) رسالة للمعلم الثانى فى جواب مسائل مثل عنها Given in the Cairo edition of  
كتاب الجمع بين أفلاطون و أرسطو طاليس (al-Sa'ādah, 1907) p. 57, § 16.

سئل عن هذه القضية، و هى قولنا «الانسان موجود»، هل هى ذات محمول ام لا؟ فقال: هذه مسألة اختلفت القدماء و المتأخرون فيها. فقال بعضهم إنها غير ذات محمول، و بعضهم قال إنها ذات محمول. و عندى أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة. و ذلك أن هذه القضية و أمثالها، اذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الأمور، فانها غير ذات محمول، لأن وجود شئ ليس هو غير الشئ، و المحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم (ص: معنى مع الحكم) بوجوده او نفيه عن الشئ فمن هذه الجهة، ليست هى قضية ذات محمول. و أما اذا نظر اليها الناظر المنطقى، قبلها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها، و أنها قابلة للصلق و الكذب. فهى بهذه الجهة ذات محمول.

- 7) Where the things considered are from the very beginning strictly and exclusively limited to those things that are actual and real, there is no meaning in attributing "existence" to a thing, for it will simply be a tautology. The "existence" of a thing in this sphere of Being is nothing other than the thing being real and actual. The idea is basically Aristotelian.
- 8) I read: ..... Professor ينبغى ان يكون معنى مع الحكم بوجوده ..... Nicholas Rescher, quoting the passage from Dieterici's edition, translates this sentence: "and [for the scientist] a

leap must be taken from the normal level of consciousness to that of supra-consciousness. This leap of mind is known in most of the traditional religions as the experience of «seeing God» or *unio mystica* in which the human subject is said to be unified and fused in a certain peculiar way with the divine Subject. It is, in short, a mystical intuition.

It is to be remarked in this connection that even Jean-Paul Sartre, who is professedly an atheistic philosopher and who makes the experience of «existence» the very starting-point and ultimate basis of his philosophizing, describes the experience in his first philosophical novel *la Nausée* as an unusual revelation once given him at a non-daily level of consciousness, as something totally different from what ordinary men know of «existence». The Sartrean experience of «nausea» will be discussed later on when we take up the problem of the reality of «existence».

(Footnotes, Section 3)

- 1) As remarked before, “quiddity” here means *mâhiyah* in the particular sense, i.e. that which is given in answer to the question: What is it?
- 2) In his *al-Ishârât wa-l-Tanbihât*, vol. I, ed. Sulaymân Dunyâ (Cairo, Ma‘ârif, 1960) p. 202, Avicenna explicitly refers to the “two existences” (*wujûdâni*), one being “existence in reality” (*wujûd fî-al-a‘yân*), and the other “existence in the minds” (*wujûd fî-al-adhhân*). In the same place, Naṣîr al-Dîn al-Tûsî calls the first “external existence” (*wujûd khâriji*) and the second “mental existence” (*wujûd dhihni*). The concept of “mental existence” raised complicated problems in the course of the history of Muslim philosophy.
- 3) The concept of “portion” will be more systematically discussed in a later context.
- 4) An important distinction is, in fact, observable between the statements “God exists” and “a table exists” with regard to the meaning of “existence”, on another level of thinking.



is the farthest removed from its reality; it still remains within the confines of «existence» in the broad and unconditional acceptation of the word. In the abstract concept of «existence», which is of all concepts the most barren and impoverished, there is not even the trace of that infinite abundance and fullness which characterizes the reality of «existence» and which is still observable in the first stage of its notion.

However, both the immediate understanding and the concept of «existence» are «self-evident» in that they are the most ultimate and fundamental of all notions. *Hikmat* philosophy calls the ultimateness of this kind of notions «self-evidence» (*badâhah*). Not only is the direct understanding of «existence» which is based on «knowledge by acquaintance», «self-evident» (*badîhî*), but its abstract concept also is «self-evident» in the sense that it is primary, that it cannot be reduced to anything else, while all other concepts are ultimately reducible to it.

It must be remembered that the «self-evidence» here in question is a fact only on the level of «notion» as distinguished from «reality». «Self-evidence» merely means that the concept (or notion) of «existence» is an absolutely primary one; not that the reality of «existence» itself is self-evident and fully disclosed to the human mind. Quite the contrary, the reality of «existence» is not revealed to an ordinary human consciousness. In itself, it is fully and absolutely disclosed; for, as we shall see, it is nothing but the very disclosure and «presence» of all things. The human mind, however, does not and cannot normally become conscious of this «presence» as it really is.

The reality of «existence» discloses itself to the human mind only at the level of supra-consciousness. In order that the human mind might obtain even the first and passing glimpses of the reality of «existence», a decisive

— and, we must remember, Sabzawârî is one of the representatives of this school — the above analysis has not yet reached the depth of the matter. In their view, what corresponds to the concept of «existence» in the extra-mental world is not existent «quiddities». It is rather the reality of «existence» which is determined and delimited quiddity-wise in the form of particular «existences» (*wujûdât*). These particularized «existences» are the sources from which the abstract concept of «existence» is extracted.

In the world of concepts, «quiddity» precedes «existence», and the latter «occurs» to the former. In the world of reality, on the contrary, it is «existence» that precedes «quiddity», and it is «quiddity» that «occurs» to «existence» in the sense that «quiddities» are but various forms of the self-determination and self-delimitation of the reality of «existence». The «quiddities» are merely abstractions drawn by the mind from the divergent phenomenal forms of «existence». However, in order to understand this point more properly, we have to go further into details about the distinction between «existence» and «quiddity». This will be the main task of the three following Sections.

In the preceding pages we have been examining the notion of «existence» in its first and second stages of presence to our minds. By way of conclusion let us now consider the distance that separates the notion from the reality of «existence».

The *Hikmat* philosophers consider «existence» from a number of points of view on several different levels. According to them, for the philosophical consciousness of men, «existence» has a multistratified structure. Without going into details we may simply recall that «existence», considered on the level of conceptual abstraction,

case is not a self-subsistent quality in reality, so that there can be no external real «occurrence» of the quality to the thing. But the source from which the concept of that quality is abstracted is existent *in concreto*.

«Being-father» or «paternity» is an example usually given for the explanation of this kind of concept. Suppose Zayd to be the father of Amr. Unlike qualities such as «whiteness», etc., «paternity» is not a really existent quality. What is really existent in this case, corresponding to the proposition: «Zayd is a father», is the person Zayd, nothing else. The concept of his «being-father» is taken from the particular relation in which Zayd stands to another person, Amr. That is to say, the concept is extracted from the concrete personal sphere of Zayd. But this very fact tells us that the «qualification» is a real external fact. There is in the extra-mental world something concrete and real, a real man, in the present case, having a real particular relationship with another real man. The concept «paternity» is an abstract concept extracted by reason from the observed situation in which there is found an actually existent man, Zayd.

Something «being-possible» and something «being-a-thing» belong to this class of «secondary intelligibles». So also does the concept of «existence». The concept of «existence» is a «philosophical secondary intelligible», because «existence» or «being-existent» is not a real quality, like «whiteness». Therefore its «occurrence» takes place only in the mind, on the level of conceptual elaboration and analysis. It is, however, a concept extracted from a real thing, i. e. a really existent «quiddity». Otherwise expressed, the «qualification» is here an external situation.

But according to those who hold the primacy of «existence» over «quiddity», who accept the fundamental reality of the former and the fundamental unreality of the latter

that the concept «whiteness» is derived or abstracted from the concretely existent white thing.

In the case of a «secondary intelligible», on the contrary, both «occurrence» and «qualification» take place in the mind, and in the mind only. Here the predicate-quality has no corresponding subsistence in the external world. Nor does the thing actually qualified by that quality exist outside the mind. In other words, the very source from which the concept of the quality is abstracted is itself a concept. «Being-a-universal» (*kullîyah*) is a good example of this kind of concept. When we say «Man is a universal» (*al-insân kullî*)", we are conscious that we are talking about a relationship between two concepts. It is obvious that a quality «universality» has no extra-mental existence, for everything existent in the external world is, without a single exception, particular and individual. By the same token it is also obvious that there is in the external world nothing that is qualified by being a «universal». The source from which the concept «universal» is abstracted is no other than another concept, that of «man» in this case.

There are, however, «secondary intelligibles» of a kind different from the one just explained. In order to distinguish these two kinds of «secondary intelligibles» we shall give them each a name. The kind we have just described is called «logical secondary intelligible» (*ma'qûl thâni man-tiqî*) while the second kind which we shall now explain is called «philosophical secondary intelligible» (*ma'qûl thâni falsafî or hikmî*).

In the case of the «philosophical secondary intelligible», the «occurrence» happens only in the mind, that is, conceptually, but the «qualification» is an event in the extra-mental world. This may be explained in the following way. The quality indicated by the predicate in this

However, that which corresponds (externally) to this concept are concrete facts having a firm foundation in reality and actualization. In this respect it differs from other concepts like «thingness», «quiddity» etc..

In the first half of this passage, Mullá Şadrâ places the concept of «existence» on the same level as «thingness», «possibility» and the like. This means that the concept of «existence» belongs to the class of concepts technically known as «secondary intelligibles» (*ma'qûlât thâniyah*, sg. *ma'qûl thâni*) as distinguished from «primary intelligibles» (*ma'qûlât ûlâ*, sg. *ma'qûl awwal*). We have to begin by explaining this distinction.

The problem concerns the relation between two concepts combined into a unity in the subject-predicate form by the mental act of predication. Or, more precisely, it concerns the nature of a concept in the position of «predicate». The predicate-quality is said to «occur» (*'urûḍ*) to the subject-thing, while the subject-thing is described as «being qualified» (*ittişâf*) by the predicate-quality.

Now, in the case of a «primary intelligible», both «occurrence» and «qualification» happen *in concreto* in the external world, as a real event. In this case, the quality indicated by the predicate — «whiteness» for example — has an independent subsistence in the external world, independent from the thing itself (the subject) to which it «occurs». There is also in the external world a concretely existent thing which is «qualified» by that quality, that is to say, there is concretely a «white thing». The concept of a quality like «whiteness» (*bayâḍ*) is called a «primary intelligible». When it is made a logical predicate in the form of «white» (*abyaḍ*) and is attributed to a thing — e.g. «the body is white» — it is called a «predicate by way of adherence» (*maḥmûl bi-al-ḍamîmah*). It is to be remarked

ly differentiate the thing to which they are attributed and which are additional to (i.e. something different and distinguishable from) the thing itself. They are merely negative or relational states. And the same is true of («existence») when we say of a thing that it «exists», for it does not indicate a property which would be additional to the thing itself in the extra-mental world of reality, quite contrary to the case in which we say that the thing is white.

The upshot of these arguments is that the concept of «existence» is a vacant or barren concept. It is an abstract concept with universal extension, being applicable to anything whatsoever, but with an extremely impoverished comprehension, so impoverished, indeed, that it tells practically nothing about the thing to which it is attributed. As such, it is just the opposite of what we know of «existence», at the above-mentioned first stage of its notion, through — to use the terminology of Bertrand Russell — «knowledge by acquaintance» as distinguished from «knowledge by description»<sup>12</sup>. Herein is disclosed a peculiar characteristic of «existence».

As an abstract concept, «existence» is the most barren and vacant of all concepts because it has not even the minimum amount of substantial content. The external reality, however, to which it refers and to which it is related is the richest and fullest of all things, for it is the reality of all realities. Mullâ Şadrâ describes this peculiar situation in the following way<sup>13</sup>:

The abstract and rational concept (*amr intizâ'i 'aqlî*) of «existence» is of the same nature as all other general ideas and mental notions such as «thingness» (*shay'iyah*), «being-possible» (*mumkinîyah*)<sup>14</sup> and the like<sup>15</sup>.

For those, however, who are dealing with real and actual things, «existence» is not a predicate in the true sense of the word, because it tells nothing about real and actual things except that they are actualized, while a real predicate is supposed (1) to indicate some positive quality and (2) affirm or negate it of the thing to which it is attributed. Such a function is not exercised by «existence» when it is used as a grammatical or logical predicate. It has nothing new to add to the content of the subject. As Professor N. Rescher<sup>9</sup> writes: «al-Fârâbî's insistence that the attribution of existence to an object adds nothing to its characterization, and provides no new information about it, effectively anticipates Kant's thesis that: *Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zum Begriffe eines Dinges hinzukommen könne*»<sup>10</sup>.

Exactly the same thing is asserted by Averroës in his refutation of the Avicennian thesis that «existence» is an accident of the «quiddities». Although, as we shall try to show later, this criticism is based on a fundamental misunderstanding of the Avicennian position, the assertion itself that the concept of «existence», like that of «one», adds nothing real to a «quiddity» when the latter is considered in the state of full actualization, remains perfectly true. Here is what Averroës says about this point<sup>11</sup>:

When we say that something is «one», the latter indicates nothing additional to the thing itself in the extra-mental world of reality, as is the case, on the contrary, when we say about something actually existent that it is «white». For what is understood from the word «one» is nothing but a purely negative state, namely lack of divisibility.

.... No one would doubt that all properties of this sort are not essential properties, i.e. properties which real-

about it. «Existence», on the contrary, when attributed to a real subject, does not tell anything new and additional<sup>5</sup> about it. In Islam this thesis goes back to Fârâbî who formulates the problem with remarkable lucidity as follows<sup>6</sup>:

He (Fârâbî) was once asked as to whether the proposition, for instance, «Man exists» has a predicate or not.

He answered: This is a problem upon which the Ancients and the Moderns have put forth divergent opinions, some of them maintaining that it has no predicate, and some others that it *does* have a predicate. In my view, both of these positions are right in a certain limited sense. This is due to the following fact. When considered from the viewpoint of a specialist in *Physica*, whose function it is to investigate concretely existent things, this and similar propositions have no predicate, for the «existence» of a thing (in this case) is no other than that very thing<sup>7</sup>, while a predicate (in the real sense of the word) must mean something (i.e. a property) together<sup>8</sup> with the judgment of the latter (i.e. that property) being existent or not in the thing (i.e. the thing indicated by the subject of the proposition). Thus from this point of view, the proposition in question must be regarded as having no predicate.

But when a logician considers the same proposition, he will recognize it to be composed of two terms as its two parts. He will also recognize that the proposition is liable of being true and false. Thus from this point of view, the proposition does have a predicate.

The gist of Fârâbî's argument may be summarized as follows. «Existence», in a proposition like «Man exists», is a predicate from the point of view of grammar and logic.



(*hişaş*, sg. *hişşah*) of «existence»<sup>3</sup>. Although «existence» itself in its purity cannot, as we have seen above, be directly represented in our minds, the particularized «existences» can be mentally represented, albeit indirectly, because each is essentially involved with a particular «quiddity».

It is of the very nature of «quiddity» that it can be represented and conceptualized. Thus, whenever a concretely actualized «quiddity» is represented in the mind, its particular «existence» is thereby necessarily and inevitably represented through the representation of the «quiddity». The reason can work upon the diverse «existences-of» thus represented and elaborate them into a general abstract concept of «existence». The concept of «existence» obtainable in this way is on a very high level of abstractive thinking, and as an abstract concept, it behaves in many respects just like all other abstract concepts. At the same time, however, it has a number of remarkable peculiarities distinguishing it from ordinary abstract concepts. These distinguishing properties of the concept of «existence» must now be discussed. Like other abstract concepts, the concept of «existence» is characterized by universality. It applies to an infinite number of things. But unlike others, whose range of application is delimited by «quiddity» in terms of classes of things — the concept of «dog», for example, is applicable to an infinite number of dogs, but not to other kinds of animal — «existence» is applicable to everything and anything. We say: «God exists» just in the same way as we say: «A table exists». On this level of abstraction, the verb «exists» means one and the same thing<sup>4</sup>, whether the subject of the proposition be God or a table. In this respect it equalizes all things.

There is another more important feature in the semantic behavior of «existence». All other concepts, when predicated of a subject, give some positive information

is, we can and do form a concept of «existence» on a very high level of abstraction. Such a concept is achieved through a sort of purely mechanical process. Thus in ordinary life we say «*x* exists», «*y* exists», «*z* exists» etc. These sentences can then be transformed into nominal forms: «the existence of *x*», «the existence of *y*», «the existence of *z*».

This linguistic process has an ontological basis in the fact that the reality of «existence» (*wujûd*) in the world of actual reality is diversified into an infinity of particular «existences» (*wujûdât*), i.e. particular acts of existing. Each of these acts of existing is the «existence» of some particular «quiddity», the «existence» of a man, for example, or the «existence» of a table, etc. In the view of all *Hikmat* philosophers without exception, whether they be among those who uphold the fundamental reality of «quiddity» or among those who maintain the fundamentality of «existence», «existence» and «quiddity» are *in concreto* completely unified with one another, there being no real distinction between them. On the level of rational analysis, however, each concretely existent thing can be divided into «existence» and «quiddity», as if these were two different things. This division may take the form of referring to the «quiddity» of man which actually «exists», or more briefly, to the «existence» of the «quiddity»-man.

Now, of these composite intelligible entities, we mentally put between parentheses the parts corresponding to «quiddity». In this way, we obtain the notions of particularized «existences»: «existence of (man)», «existence of (table)», etc. Each «existence-of» is a particular act of existing containing within itself a relational reference, indicated by the word «of», to something, the latter being here provisionally obliterated from our consciousness. These particularized «existences» as reflected in the mirror of our consciousness are technically called «portions»

two stages is furnished by what the scholastic philosophers call «quiddity» (*mâhiyah*)' as represented or reflected in the mind. This point may briefly be explained in the following way.

In accordance with the tradition of *Ḥikmat* philosophy going back to Avicenna<sup>2</sup>, Sabzawârî recognizes two different modes of «existence» in everything: One is real (*'aynî*) external (*khâriji*) «existence», «existence in concreto»; the other is a mental (*dhihnî*) and «shadowy» (*ẓillî*) mode of «existence». It is his contention that one and the same «quiddity» in every case can assume these two modes of «existence». For example, with regard to a concrete individual man, Zayd, we may say that the «quiddity» of man exists in Zayd by the external mode of «existence». When we represent Zayd in our minds as a man, the selfsame «quiddity» of man is said to exist by the mental mode of «existence».

A «quiddity» in the mental mode of «existence» furnishes the basis for concept-formation. Without this basis all concept-forming process is doomed to failure. We must remember however, that «existence» is precisely something which neither is nor has a «quiddity». Therefore, it is utterly impossible that «existence» itself should exist by these two modes of «existence». For what we call «existence» is nothing other than these two modes of «existence» themselves. Thus, it is meaningless to speak of «existence» as having «mental existence» or «external existence».

That which can have no «mental existence» cannot be represented or conceived. This is tantamount to saying that the reality of «existence» forever escapes direct conceptualization. It cannot be grasped except as a *donnée immédiate de la conscience*.

Although «existence» in this way absolutely refuses by its own peculiar structure to be represented as it really

proceed to ask questions about what has been understood at the first stage; we analyze the content of such an understanding, and we finish by obtaining a more or less well-defined concept. «Man» as understood at this stage of secondary elaboration appears, for instance, as a «rational animal». It is irrelevant whether the conceptual understanding of «man» actually assumes such an analytic form or whether it still remains outwardly in its original non-analytic form. The content of understanding in any case has changed. At the first stage, the content of understanding was, so to speak, a *donnée immédiate de la conscience*. Now it is a step removed from the concrete and intimate kind of presence in the consciousness. It has become an abstract concept.

It often happens that the *Hikmat* philosophers do not make this distinction in such an explicit way. Instead, they often use one and the same word *mafḥûm* for these two stages of notion. Hence there is a danger of our misunderstanding what they want to convey. In reading their writings we have to be careful to ascertain whether by the *mafḥûm* of «existence» they mean the preconceptual understanding of «existence» or the concept of «existence». For these two are of a completely different structure from each other. It is especially important to be clear about the notion of «existence».

In the case of all things other than «existence» — the phrase «all things other than existence» means «existents» (*mawjûdât*) to the exclusion of «existence» (*wujûd*) — there is a direct connection between the first and second stages of notion. Otherwise expressed, we may begin from the preconceptual understanding of an «existent» — a man, for example — and go on gradually elaborating the preconceptual understanding by a process of rational analysis until we obtain its concept. The connection between these

## THE CONCEPT OF EXISTENCE

At the beginning of the preceding Section we pointed out that there are two stages distinguishable in the meaning of «notion» (*mafhûm*). The first stage, according to this distinction, is the «notion» in the sense of preconceptual understanding of the meaning of a word, the most elementary and immediate awareness of what is meant by a word. The second stage is that at which the content of this preconceptual understanding of the meaning signified by a word becomes further elaborated into the form of a concept.

For example, when we hear the word «man» uttered, we immediately become aware of something corresponding to it. We become aware of the presence of something in our consciousness. Something registers upon our minds. This is the notion of «man» at its first preconceptual stage. The uttered word fulfills its daily function by furnishing us in this way with a useful piece of information about something in the external world. We react to it; we act upon it; and we behave variously according to our preconceptual understanding of the information. For most ordinary purposes this kind of immediate understanding is quite sufficient.

However, for the purpose of more theoretic thinking, we need a more elaborate form of understanding. We



عجز عن ادراكها فلم يدركها قادحاً في وجودها، بل هي موجودة، سواء ادركها او لم يدركها . فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يُدرك او لا يدركه بعض المدركين. فان الادراك ليس شرطاً في الوجود، و انما الوجود شرط في الادراك، الا أن اعتراف العارف بوجود الموجود و علمه به انما يكون من ادراكه له. فلا يصح أن يحدّ الموجود بأنه المدرك ولا بأنه الذي يصحّ أن يدرك، وإن كانت المعرفة به حصلت بالادراك. بل الوجود و الموجود من الكلمات التي تدرك معانيها بأوائل المعارف من جهة الادراك و المعرفة، كما قلنا. فلا يحتاج الى حدّ يشرح الاسم، أللهم الا كما تفسّر اللغات و تنقل من واحدة الى اخرى.

- 10) *Māhīyah* is to be understood in the sense of what is technically known as “*māhīyah* in the special sense” ( بالمعنى الأخص ) i.e. that which is given in answer to the question: what is it?; not in the sense of “*māhīyah* in the general sense” ( الأعم ) i.e. that by which a thing is what it is. The distinction between the two will be fully explained later on. Suffice it to remark here that in this paper, whenever it is necessary to distinguish them one from the other, the word *māhīyah* in the first sense will be translated by “quiddity”, while in the second by “essence”.

و يكون التصديق بغيرها بسببها . . . . . كذلك فى التصوّرات أشبهه هى مبادئ للتصّور، و هى متصوّرة لنواتها، و اذا أُريد أن يدل عليها، لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً و اختطافاً بالبال باسم او بعلامة ربما كانت فى نفسها أخفى منه، لكنها، لعلّ ما و حال ما، تكون أظهر لالة.

The Latin translation (Venice, 1508) quoted by Dr. Rahman renders the word *mawjūd* correctly: *Dicemus igitur quod ens et res necesse (it should be: the thing and the necessary) talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione que non acquiritur ex aliis notoribus se . . . .*”

- 6) *Kitāb al-Najāt* (Cairo, 1938) p. 200.
- 7) This meaning must be distinguished from the meaning of the word “primacy” used in reference to the question of the relation between “existence” and “quiddity”, a question which will be dealt with in detail later .
- 8) Abū al-Barkāt al-Baghdādī, Ḥibat Allāh ‘Alī b. Malkā, a contemporary of Ghazālī and Suhrawardī, who died a little after the year 1165. He was a Jew converted to Islam. He was quite an original philosopher who audaciously claimed that he had not learnt a great deal from his intensive study of the books written by others, but that rather he had developed his ideas by his own personal reflection on the “book of Being” (I, p. 3). Professor Pinès has made penetrating studies of this extraordinary thinker, beginning with “*Études sur Awḥad al-Zamān Abū l-Barakāt al-Baghdādī*”, *Revue des études III*, 1938.
- 9) *Kitāb al-Mu‘tabar III, Metaphysics* (Haydarābād, 1358 A.H.) pp. 20-21:

اذا ادرك الانسان شيئاً من الأشياء بحاسة من حواسّه، كالبصر والسمع و الشم والنوق و اللمس، و عرفه و عرف ادراكه له، قال عن ذلك الشئ إنه موجود. و عنى بكونه موجوداً غير كونه مدركاً، بل كونه بحيث يُدرك قبل ادراكه له و بعده، و قبل ادراكه مدرك آخر له و بعده، فان الشئ يكون فى نفسه بحيث يُدرك فيدركه المدرك. و هو بتلك الحالة قبل ادراكه و معه و بعده. و تلك الحالة هى التى يسميها المسمون وجوداً، و يقال للشئ لأجلها انه موجود، و هو كونه بحيث يدرك. ثم إن الذهن يتأمل فيعلم أن الادراك لا تشبه له فى الوجود، و انما هو شئ يكون للموجود فى وجوده من المدرك له. و ليس هو أمراً للشئ فى نفسه، و انما كونه بحيث يدرك هو صفته التى له فى ذاته و بذاته. ثم نرى أن من الأشياء ما يدركها مدرك و يعجز عن ادراكها مدرك آخر. ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذى



tence» is self-evident. This is what is meant by Sabzawâri when he says:

Its notion is one of the best-known things

But its reality is in the extremity of hiddenness (vi 16)

Herein is disclosed the strange contradictory nature of «existence». The intellectual attempt to solve this unsolvable enigma of «existence» evolves in the form of Sabzawarian metaphysics.

(Footnotes, Section 2)

- 1) William Barrett, *op. cit.*, p. 213.
- 2) This is certainly an oversimplification, for there have been notable exceptions like Thomas Aquinas and others. The statement is interesting, however, as indicative of Heidegger's passionate preoccupation with the notion of "existence", which is true also of Mullâ Şadrâ and Sabzawâri. In addition there is no denying that an almost exclusive preoccupation with the "existent", as a heritage of Aristotelian metaphysics, has dominated the intellectual history of Western man.
- 3) In his introduction to *Le livre des pénétrations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 62. Here are his words: "Mollâ Sadrâ opère une révolution qui détrône la véritable métaphysique de l'essence, dont le règne durait depuis des siècles, depuis Fârâbî, Avicenne et Sohrawardî. Même s'il n'est pas impossible d'en déceler antérieurement les indices précurseurs, cet acte révolutionnaire a chez Mollâ Sadrâ sa vertu propre, car il commande toute la structure de sa doctrine".
- 4) *Essence and Existence in Avicenna, Mediaeval and Renaissance Studies*, vol. IV (London, The Warburg Institute, London University, 1958) p. 4.
- 5) The text reads as follows, *al-Shifâ', al-Ilâhiyât* (Cairo, 1960) p. 29:

ان الموجود والشئ و الضروري، معانيها ترتسم فى النفس ارتساماً أولياً. ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى أن يجلب بأشياء أعرف منها. فانه كما ان فى باب التصديق مبادئ أولية يقع التصديق بها لذاتها،

notion defies explanation. It defies explanation because «existence», as a notion, finds nothing more immediately evident than itself, while, as a reality, it is beyond all conceptual analyses. Conceptual analysis has nothing to lay hold on where there is no «quiddity» (*mâhîyah*)<sup>19</sup>. «Existence» is precisely that which neither has a «quiddity» nor is a «quiddity». For by definition it is something «other» than «quiddity», and something opposed to «quiddity».

We may do well to recall at this juncture what we have observed about Heidegger's thesis that «existence», in spite of its self-evidence on the level of preconceptual understanding, remains in the dark because it escapes all attempts at conceptualization. What Heidegger is trying to say will be made more intelligible if we translate it into the terminology of *Hikmat* philosophy: The notion (*mafhûm*) of «existence» is self-evident and immediately given, while, when it comes to ascertaining that to which it corresponds in the external world of reality, we are faced with the fact that there is nothing more obscure than «existence». The word «existence» does have a meaning of which every one of us is aware. Since it has an obvious meaning, it must refer to something external. However, what kind of reality that Something is, what actual state of affairs it indicates, is extremely difficult to explain. To explain this is as difficult as to explain what God is. A man who believes in God may be immediately aware of Him; he feels His presence with the whole of his personality. Yet he will be embarrassed if called upon to explain what God really is. We do not speak analogically here, for as we have seen in the foregoing, in the view of the *Hikmat* philosophers, the Absolute is no other than Existence in its utmost purity. Metaphysically, the situation may be described by saying that the structure of the reality of «existence» is an enigma, although the notion of «exis-

such a case, the fact that the things are such that he who cannot perceive, cannot and does not perceive them, does not preclude them from being «existent». Nay, they *are* «existent» regardless of whether they be perceived or not. For it is quite possible that there are among the «existents» some which are not perceivable by anybody or by some people. This is true because cognition (i.e. being perceived) is not an essential condition of «existence». Rather, it is «existence» that is an essential condition of all cognition, although, to be sure, man becomes aware of the «existence» of an «existent» only through his perceiving it.

Thus it is not proper that the «existent» be defined as «something perceived» (i.e. an actual object of cognition); not even as «something which can be perceived» (i.e. a possible object of cognition), although it is true that the awareness thereof is actualized only through cognition.

Nay, «existence» and «existent» belong to the category of words whose meanings are primarily and immediately understood as soon as man, as we have just said, perceives and becomes aware of the objects. Thus it (i.e. «existence») does not need any definition to explain what is meant by the word, except by way of lexical explication and translation from one language to another<sup>9</sup>.

The important question which now arises is: What is that particular «state» (*hâlah*) that underlies every act of perception and cognition? This question leads us to the level of the «reality» (*ḥaqîqah*) of «existence» as distinguished from the «notion» (*mafhûm*) of «existence». But no sooner is the question raised than we find ourselves in an embarrassing situation. The very fact that the notion of «existence» is self-evident and *a priori* indicates that the

such as sight, hearing, smelling, tasting and touching, and becomes aware of the thing as well as of his own act of perceiving it, he says of the thing that it is «existent» (*mawjûd*). What he means by its being «existent» is different from its being actually perceived. Rather, what he means thereby is that the thing is in such a state that it could be perceived both before and after this particular act of perceiving, nay even before and after the perceiving of other perceivers. All this is due to the fact that the «thing» (*shay'*) is in itself in such a state that it could be perceived by any perceiver. And the thing (has always been, and is, and will be) in that very state before, and simultaneously with, and after, being perceived by a particular perceiver.

It is this particular state (*hâlah*, which subsists before, with, and after, cognition) that is called — by those who prefer this appellation — «existence» (*wujûd*). And it is because of this state that a thing is called «existent» (*mawjûd*), what is meant thereby being that the thing is in such a state that it could be perceived.

Then, on further reflection the mind realizes that perception (or cognition) is in no way inextricably involved in «existence», and that it (i.e. actual perception) is merely something that occurs to an «existent» in actual existence, something that occurs to it by being perceived by the perceiver. Thus being (actually) perceived is not something which belongs to the thing in itself. The real property which does belong to the thing in itself and by itself is merely that it is in such a state that it could be perceived.

Furthermore there are, as is easy to observe, things which some men perceive but some others cannot. In

the original words of Avicenna with precision, except for one single word which stands at the beginning of the passage. In the Avicennian text, we find the word *mawjûd* instead of *wujûd*. That Avicenna here uses the word *mawjûd* consciously and with intention is clear from the context in which the passage is found. His intention is not at all to talk about *esse* or the act of existing. He is here discussing the «existents» (*entia*), i.e. the «things that exist», with respect to their division into «substances» and «accidents».

Be that as it may, the Sabzawarian thesis itself, in spite of this transposition between «existence» and «existent» or rather because of it, stands patent. «Existence», according to Sabzawârî, at the level of notion is self-evident, i.e. *a priori*. It is the *a priori* nature of «existence» that we mean by speaking of the «primacy» of «existence» in this context'.

Since it is self-evident, primary, and *a priori*, «existence» must be understandable to all men. Everyone knows what the word is means; everyone is supposed to have at least that minimum amount of metaphysical intuition. This, however, does not mean that the «existence» of all things *in concreto* is equally accessible to all men. Being understood or perceived is not indential with «existence», nor is the former the condition of the latter. Rather, it is the latter that conditions all cognition. «Existence», although it is to be known only through cognition, is something lying beyond cognition. This peculiar relationship between cognition (*idrâk*) and «existence» is explained in an interesting way by Abû al-Barakât al-Baghdâdî in a passage of the *Metaphysics of his Kitâb al-Mu'tabar*', as follows:

When a man perceives something by one of his senses

position in this problem is observable in Sabzawârî himself. This very transposition is characteristic of the «existential» tendency of the school of Mullâ Şadrâ. It discloses the cardinal importance they attach to «existence» in the sense of *actus essendi*. The transposition is extremely important and interesting for a right understanding of Sabzawârî's thought. This, however, is quite a different matter from the question whether Sabzawârî's interpretation of the Avicennian position itself is objectively right or not.

The passage in question is found at the beginning of the first chapter of Sabzawârî's *Sharḥ-i Manzûmah*, dealing with the absolutely self-evident nature of the preconceptual notion of «existence». There he quotes, probably from memory, a short passage from Avicenna's *Kitâb al-Najât*. It runs as follows:

قال الشيخ الرئيس فى النجاة إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أوّل لكل شرح. فلا شرح له. بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شئ.

The chief (of the Peripatetic Philosophers) states in his *Najât*: Existence (*wujûd*) cannot possibly be explicated except lexically, because it is itself the first principle of all explication. So it does not allow of any explication (by anything else). Rather, its essential form (i.e. its «notion») finds itself in the mind without the intermediary of anything else.

The original text of the *Najât*, however, does not speak of «existence» (*wujûd*) but of «existent» (*mawjûd*). It reads as follows<sup>6</sup>:

نقول إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أوّل لكل شرح. فلا شرح له. بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شئ.

As we can see, the Sabzawarian quotation reproduces

reducible. But does Avicenna really maintain this view?

An examination of the original text on which the above statement is based discloses that the key-word actually used is *mawjûd*, i.e. «existent» (*ens*), not *wujûd*, i.e. «existence» (*esse*)<sup>4</sup>. Far from being a minor point, as it might appear to some, this choice of words is decisive.

That it is of decisive significance will be clear to all who have understood the basic distinction Heidegger attempts to make between *das Sein* and *das Seiende*. It is also of decisive importance to the philosophers of the school of Mullâ Şadrâ. For them, the «existent» (*mawjûd*) is analytically the same as a «quiddity (*mâhiyah*) which actually exists» or «quiddity in the state of actualization»; it is different from the act of existing (*wujûd*) by which a «quiddity» is actualized.

What Avicenna was actually trying to assert in the passage referred to by F. Rahman is the primacy and self-evidence of the notion of the «existent», that is, the notion of an existent thing, something that exists. His words cannot be taken directly as meaning that «existence» (*esse*) is primary and self-evident. Against this interpretation one may argue that to assert that the «existent» is immediately self-evident naturally implies also the assertion of the self-evidence of «existence». This argument is certainly true. From the viewpoint of an existentialist metaphysics, however, the two questions are quite different, or at least the point of emphasis is different. In this respect we must admit that Avicenna remains within the confines of Aristotelian metaphysics which, as Heidegger has pointed out, is primarily and directly concerned with the «existent», and which has to do with «existence» only in a secondary and indirect way.

The same shift from «existent» (*mawjûd*) to «existence» (*wujûd*) in the interpretation of the Avicennian

metaphysics in Islam<sup>1</sup>.

We have expressly drawn attention to this particular point, because not a few authoritative scholars are of the opinion that the thesis of the primacy of «existence» (*esse*), in the sense of the primary self-evidence of the notion of «existence», goes back directly to Avicenna. In a very curious way, Sabzawârî himself is also involved in this view.

To cite a contemporary example, one of the leading authorities on Avicenna, Dr. F. Rahman writes<sup>2</sup>:

Avicenna starts his discussion of existence in *Kitâb-al-Shifâ' Metaphysics*, book I, ch. 5, by saying that existence is one of the primary or basic concepts. Just as in the sphere of judgment we start from certain basic premises which cannot be deduced from more ultimate ones, similarly, in the sphere of concepts there are those which serve as basic ones. If there were no basic concepts and universal ideas we should have to go on *ad infinitum*. The ideas of existence and of unity, therefore, are the starting-points on which all the rest of our concepts which apply to reality are based.

Taken as it stands, nothing could be a more explicit declaration of the thesis that the understanding of «existence» is primary and self-evident. One might take this passage as a clear indication that Avicenna upholds exactly the same idea about the primacy of «existence» as do Mullâ Şadrâ and Sabzawârî; namely, that «existence» — understood in the sense of *das Sein*, *esse*, *actus essendi*, the verbal *to-be* — is something with which we are most immediately acquainted, something which naturally occurs to the human mind without the intermediary of any process of inference and to which all other notions are ultimately



mary of all notions for every man in his ordinary life. For Heidegger, no less than for Sabzawârî, it is the fundamental notion to which all others are ultimately reducible and in terms of which alone all other things can be understood. But, Heidegger argues, its being self-evident in ordinary life does not mean that it is also evident and clear philosophically. «On the contrary, it remains in the dark because for most ordinary purposes we need not ask any questions about it. The whole aim of Heidegger's thinking is to bring this sense of Being into the light»<sup>1</sup>. Long before Heidegger decided to make this his major problem, the *Hikmat* philosophers, from the sixteenth century on, had been preoccupied with it as one of the central themes of their philosophical thinking.

Another important similarity between Heidegger and the *Hikmat* philosophers of the school of Mullâ Şadrâ should not remain unnoticed. It concerns the strict and throughgoing distinction which both make between the participial form of Being, i.e. *mawjûd* «that-which-is» or «existent» (German *das Seiende*, Latin *ens*) and the verbal form of Being, i.e. *wujûd* «to-be» or «existence» (German *das Sein*, Latin *esse*, i.e., *actus essendi*). According to Heidegger the philosophical thought of Western man has, throughout its entire history, been exclusively preoccupied with the «existent» (*ens*), leaving the more fundamental «existence» (*esse*) in oblivion<sup>2</sup>. This attitude has, in his view, determined the fateful course taken by ontology in the West. Mullâ Şadrâ would have said the same thing with regard to the traditional form of Peripatetic philosophy that had come down to him. The same preoccupation with «existence», i.e. the act of existing, characterizes the thinking of Mullâ Şadrâ and his school. Professor Henry Corbin is right in this sense, when he speaks of a radical «revolution» brought about by Mullâ Şadrâ in the field of

stage of elaboration does «what is understood» become fully entitled to be called «concept».

The very first thesis of Sabzawarian metaphysics is the self-evidence (*badâhah*) of «existence». In terms of the basic distinction just mentioned, it should be understood that this thesis concerns the level of notion, and the level of notion alone. It is also extremely important to note that the thesis refers to the self-evident nature of the «preconceptual» understanding of the verb *is* or *exists*. The notion of «existence» in this particular sense is something that occurs to our minds naturally and spontaneously. It is self-evident (*badîhî*). Whenever in ordinary life we hear a proposition of the type «*x* is» or «*x* exists», «There is a table» or «The table exists», for example, we immediately understand what is meant thereby. The understanding is an instantaneous occurrence; we become conscious of what is meant without any reflection, and we react to the proposition accordingly. That which occurs to our minds in this way without the intermediary of any process of inference, that precisely is the «notion» or *mafhûm* of «existence».

Not only is this notion of «existence» itself self-evident, but the judgment that *is* is self-evident is also self-evident. No notion is more naturally evident than the notion of «existence». It is reducible to nothing else, while all other notions are ultimately reducible to it, in the sense that without this preconceptual understanding of «existence» we could not understand anything else.

It is not irrelevant to remark that this is the very problem that has been raised and so laboriously elaborated in our own day by Martin Heidegger. He also starts from the basic thesis that the notion of «existence» in the sense of a preconceptual understanding of the verb «to be» (*Sein*) is absolutely self-evident, that it is the most pri-

## THE NOTION AND THE REALITY OF EXISTENCE

It is quite characteristic of *Hikmat* scholasticism in general that the thinkers belonging to this school distinguish between two levels of reference, (1) the level of notion (*mafḥûm*) and (2) the level of external reality, and try consistently and consciously never to lose sight of this basic distinction and never to confuse one with the other. Confusion between these two levels of reference leads, when it is done consciously, to sophistry; and, when it is done unconsciously, to mistakes or misunderstandings.

The Sabzawarian theory of «existence» contains an elaborate semantic system based on the principle of a straightforward, clear-cut distinction between the notion of «existence» and the reality of «existence». The structure of Sabzawârî's metaphysics can never be properly understood unless we grasp clearly the significance of this distinction between the two levels of reference.

The first of these two levels of reference, that of «notion», may also be called the «conceptual» level. The word «concept», however, is misleading in this context, because the original Arabic word *mafḥûm* literally means «that which is understood», and it refers primarily to a preconceptual stage of understanding, though it does not preclude the stage of secondary elaboration of what has been understood at the primary stage. Only when it reaches the

- 18) In his famous commentary on Ibn 'Arabî's *Fusûs al-Hikam* (Cairo, 1321 A.H.) p. 3:

حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود، لا بشرط اللاحقين ولا بشرط التعيين. فهو من حيث هو مقدس عن النعوت و الأسماء، لا نعت له ولا رسم ولا اسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه.

'Abd al-Razzâq al-Qâshânî or Kâshânî (d. 1335) is one of the most prominent figures in the school of Ibn 'Arabî.

- 19) See above, note 9.
- 20) See Henry Corbin, the Introduction to his edition of Mullâ Sadrâ's *Kitâb al-Mashâ'ir*, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, op. cit., pp. 4-5, 7.
- 21) William Barrett: *Irrational Man, A Study in Existential Philosophy* (New York, Anchor Books, 1962) p. 106.
- 22) Jacques Maritain, *Existence and the Existent* (New York, Vintage Books, 1966) p. 25.
- 23) These ideas have been picked up from Heidegger's works: *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947), *Über den "Humanismus"* (1949), *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), and *Einführung in die Metaphysik* (1953).
- 24) W. Barrett, op. cit., p. 206.

- 11) This small book later became one of the most widely studied basic texts of philosophy and philosophical theology, and various scholars have composed commentaries upon it. One of them by Abd al-Razzâq al-Lâhijî (d. 1662), a disciple of Mullâ Sadrâ and his son-in-law, entitled *Shawâriq al-Ilhâm* is a vast commentary upon the metaphysical part of the *Tajrid*. It is a masterly work in this field of *Hikmat* philosophy. The book is especially important for our purpose because it is one of the main direct sources upon which Sabzawârî drew for his exposition of metaphysical problems.
- 12) *Mutârahât* § 111, *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. Henry Corbin, vol. 1 (Istanbul-Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1945) p. 361:
- 13) *Ibid.*:

..... ظناً منهم أن الانسان يصير من أهل الحكمة بمجرد قراءة كتاب دون أن يسلك سبيل القدس  
و يشاهد الأنوار الروحانية.

كما أن السالك ، اذا لم يكن له قوة بحثية ، هو ناقص ، فكذا الباحث ، اذا لم يكن معه مشاهدة آيات  
من الملكوت ، يكون ناقصاً غير معتبر ولا مستنطق من القدس.

- 14) For an excellent introductory survey of the Suhrawardian position see Professor Hossein Nasr's papers: *Three Muslim Sages* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1964) pp. 52-82; and "Shihâb al-Dîn Suhrawardî Maqtûl" in *A History of Muslim Philosophy* ed. by M.M. Sharif, vol. I (Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1963) pp. 372-398.
- 15) Cf. *Hikmat al-Ishrâq* ed. Henry Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. II (Paris-Téhéran, Adrien-Maisonneuve, 1952) pp. 10-11.
- 16) For an analysis of Ibn 'Arabî's metaphysical world-view, see my work: *A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, 2 volumes (Tokyo, Keio Univ., 1966-67), the first volume of which is wholly devoted to Ibn 'Arabî.
- 17) On this aspect of Ibn 'Arabî, the best exposition is found in Professor Hossein Nasr's work *Three Muslim Sages*, pp. 83-121.

immediate students of Avicenna. He left an important work on philosophy called *Kitâb al-Tahsîl*.

- 7) Abû al-Abbâs al-Lawkarî was a disciple of Bahmaniyâr and the author of a book called *Bayân al-Haqq bi-Damân al-S'dq*, a systematic exposition of Peripatetic philosophy, based on Avicenna and al-Fârâbî, and comprising Logica, Physica, and Metaphysica. Aside from the fact that it is one of the earliest systematizations of Islamic scholasticism, the book is of a particular historical importance because Lawkarî's intellectual activity is said to have been the direct cause of the wide spread of the philosophical disciplines in Khurâsân (cf. Ali b. Zayd al-Bayhaqî: *Tatimmah Siwân al-Hikmah*, ed. Shafî', Lahore, 1935, p. 120).
- 8) A contemporary and friend of Nasîr al-Dîn al-Tûsî, he is known as the author of two extremely important works: (1) *Shamsîyah* (more precisely, *Kitâb al-Shamsîyah fî-l-Qawâ'id al-Mantiqîyah*), a complete system of Aristotelian logic, and (2) *Kitâb Hikmat al-'Ayn*, a systematic exposition of Peripatetic philosophy.
- 9) A student of Nasîr al-Dîn al-Tûsî, he was a famous astronomer and philosopher. In the field of Peripatetic philosophy, he left a remarkable work written in Persian entitled *Durrah al-Tâj (li-Ghurrah al-Dîbâj fî al-Hikmah)*. His particular importance comes also from the fact that he was a disciple of Sadr al-Dîn al-Qunyawî or al-Qûnawî (d. 1273) who was himself the most notable of the the disciples of Ibn 'Arabî and who contributed very much toward a scholastic systematization of his Master's mystical teachings. He was at the same time one of the most popular expositors of Suhrawardî's Illuminationist (*ishrâqî*) philosophy, thus serving, as Professor Nasr puts it, as "the main link between these two great masters of gnosis", Ibn 'Arabî and Suhrawardî.
- 10) We may add Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 1209) as another intransigent critic of Avicennism. His arguments against Avicenna, however, are not, from our point of view, so important, because most of them are due to misunderstandings and hasty judgments on the part of Râzî.

influenced by Avicenna, reacted to his ideas positively or negatively, and went on developing his ideas in a particular way, so also in the East the basic Avicennian theses were critically accepted, and went on being developed in quite an original manner in the tradition of *Hikmat* philosophy. A comparative study of these two different forms of scholasticism, Eastern and Western, would surely yield a number of important results which might even go beyond the horizon of comparative philosophy to affect the very *Problematik* of the significance of philosophical thinking in general.

(Footnotes, Section 1)

- 1) See for example the article "The School of Ispahan" by Prof. Seyyed Hossein Nasr, in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif, vol II (Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1966) pp. 904-932; and *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, by Henry Corbin, (Paris, Gallimard 1964).
- 2) Extending from the beginning of the sixteenth century down to 1737; over two centuries.
- 3) For the composite nature of the concept of *Hikmat*, see the above-mentioned article by Prof. Hossein Nasr, *op. cit.*, p. 907.
- 4) See his *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Paris-Téhéran, Adrien-Maisonneuve, 1965) pp. 82-93.
- 5) The present paper purports mainly to bring to light the universal value of this kind of philosophy in the field of metaphysics. It is not concerned with localizing it, so to speak, as a characteristically Shi'i phenomenon. (Shi'i nature of the *Hikmat* has been fully brought to light by Professor Henry Corbin.) This should not be taken to mean that we underestimate the importance of the Shi'i aspect of the matter. Quite the contrary, we are fully conscious of the fact that the esoteric teachings of the Imams played a major role in the historical formation of the *Hikmat*. But this aspect of the matter is irrelevant to our immediate purpose.
- 6) Or Abû al-Hasan al-Bahmaniyâr. Originally a Zoroastrian, later converted to Islam, he was one of the most notable

mysticism.

Alongside Heidegger, Jean-Paul Sartre appears as a sharp and thoroughgoing dialectician. His way of thinking is tenaciously logical and typically scholastic. We find in him, however, a conspicuous lack of an element present in Heidegger in superabundance and to satiety; namely, that spiritual realization of the «open clearing» of «existence». As in the case of Descartes and Kant, in Sartre's eyes the world of Being is irreparably split apart into the sphere of human consciousness (*l'être-pour-soi*) and the sphere of things (*l'être-en-soi*), subject and object. The chasm dividing these two fundamental spheres of Being can never be bridged over. The objective world of things is a self-contained world of solid entities, while the subjective world of consciousness is a world of perpetual movement, always wavering, uneasy, and radically insecure, being doomed to go perpetually beyond itself, and yet never able to go really out of its own subjective enclosure. We already know what kind of solution the *Hikmat* philosopher would offer to this difficulty of Cartesian dualism.

We may now come to some provisional conclusions. It has become clear that 1) Eastern scholasticism as represented by *Hikmat* philosophy fully deserves to be studied for its own sake and 2) that it furnishes a very interesting term of comparison with Western scholasticism. An entire new field of comparative studies is open to be explored in the field of East-West philosophy. For this comparative purpose, however, we should no longer be content merely with studying Avicenna and Averroës in relation to Thomas Aquinas.

In a wide perspective such as we now envisage, even Avicenna represents but a preparatory stage. For just as, in the West, Thomas and those who came after him were



characterized by an obvious disharmony and imbalance.

For instance, Martin Heidegger's understanding of «existence», which he has reached in the latter phase of his career, is remarkably close and akin to the Oriental understanding. His idea of «existence» as an «open clearing» (*Lichtung*) into which man can and should ex-sist, i.e. transcend himself; his concept of the truth as the «un-hiddenness» in the etymological sense of the Greek word *aletheia*; his concept of «knowing» (*wissen*) as «being able to stand in the truth, — the *truth* meaning here the disclosedness (*Offenbarkeit*) of the existent»<sup>3</sup> — all these and other related basic ideas of Heideggerian metaphysics immediately evoke in our minds Suhrawardī's idea of «reality» and «knowing» as presence (*ḥuḍûr*) and Light (*nûr*).

Yet the two definitely part from each other when Heidegger makes it clear that his philosophizing about «existence» stands on the basis that «thinking only begins at the point where we have come to know that Reason, glorified for centuries, is the most obstinate adversary of thinking»<sup>4</sup>. In such an understanding of «thinking» the *Hikmat* philosopher could in no way acquiesce, for he is firmly convinced that philosophy should not be only a series of mystico-poetical visions. The ultimate Reality for the *Hikmat* philosopher can be reached — if at all — only by a supra-sensible intuition in which the subject and object of cognition are completely unified and fused with each other. Once he has obtained the vision of Reality, however, he must return to the level of Reason, and on that very level analyze what he has seen in terms of rigorously defined concepts, reconstructing the whole as a solidly structured world-view. For him that precisely is the only authentic way of philosophical «thinking». Philosophy in this respect is totally different from poetry and mere

fundamental idea being that «all existential roads lead to Rome — or, more exactly, to the Paris of the thirteenth century where St. Thomas taught his doctrine of the priority of existence». <sup>21</sup>

The existence of a wide break in the scholastic tradition in the West makes itself acutely felt in the handling of the concept of «existence» in modern Existentialism. The modern Existentialist is almost exclusively concerned, as Jacques Maritain puts it<sup>22</sup>, with the «existential spot of actuality», thus totally phenomenizing the concrete «existent». From the view-point of a Mullâ Şadrâ or Sabzawârî, Maritain's criticism of modern Existentialism is not wholly justified. There is, according to them, a certain respect in which the philosopher has to stand face to face with «existence» pure and simple in complete isolation from all «existents», and in which the latter must be totally phenomenized. It is also true that this most basic metaphysical truth can be realized only in and through the innermost heart of human «existence», that is, «existence» as actualized in its pure subjectivity. This is true on condition that we understand the «subjective existence» in the sense of supra-consciousness, which a thinker like Sartre, however, would never accept.

*Hikmat* philosophy partially agrees with modern Existentialism, particularly in the latter's assertion of the fundamental reality of «existence», and the primacy of «existence» over «essence». At the same time, the representatives of *Hikmat* philosophy naturally disagree with the Existentialists on many important and basic points. The main difference between the two arises from the fact mentioned above that *Hikmat* philosophy is a result of an organic and harmonious unification of mysticism and conceptual thinking. Viewed from the particular perspective of *Hikmat* thinkers, modern Existentialism is found to be

metaphysical reality of things be intuited as it really is, as opposed to the way it ordinarily *looks*.

The type of philosophy thus established by Mullâ Şadrâ produced a long chain of outstanding thinkers. Sabzawârî, as we said at the outset, represents the culmination of this school of Eastern scholasticism in the nineteenth century, although, to be sure, he differs from the founder of the school on several important points.

As we also said previously, the fact that Sabzawârî was a man of the nineteenth century is quite significant in a number of respects. Perhaps its greatest importance is the indication that, unlike in the West, the Eastern branch of scholastic philosophy was yet vigorously alive in the last century, as it still is to-day in a certain sense. Eastern scholasticism, thus, has had a much longer life and has achieved a far richer development than its Western counterpart. Metaphysical problems that had been raised long ago in the Middle Ages were still being hotly discussed and seriously considered in the nineteenth century. This is not a matter to be lightly dismissed as something «old-fashioned» or anachronistic. Just as a man who lives to a ripe old age, particularly if he happens to be a philosopher, tends to rise to many interesting and valuable insights never to be found in those who die young, Eastern scholasticism is characterized by an extraordinary ripeness and refinement of ideas that has been attained only by a centuries-old elaboration of its philosophical concepts. It possesses a degree of refinement not found in Western scholasticism, whose life was cut short by the rise of modern philosophy.

In the twentieth century, the scholastic way of thinking has been revived in the West in a somewhat modernized form by Catholic thinkers like Jacques Maritain and other so-called neo-Thomists. This intellectual movement, however, is nothing more than a revival of Thomism, the

Both Suhrawardî and Ibn 'Arabî exercised a tremendous influence on the thinkers who came after them and thereby radically changed the course of philosophy in Islam, especially in Persia. These two schools of mysticism tended to converge and were gradually welded into a particular form of philosophy by the efforts of men like Qutb al-Shirâzî" and others. A decisive moment in the development came when, in the middle of the Şafawî period there appeared an extraordinary philosopher who, incorporating and integrating all the key-concepts of Avicenna, Suhrawardî, and Ibn 'Arabî—to mention only the greatest names — into his own thought, created a philosophical world-view of an immense dimension. That man was Mullâ Şadrâ of Shirâz. It was he who for the first time firmly established the self-subsistent theosophic system we now know as *Hikmat* philosophy, constructing it as a perfect unity of mysticism and scholasticism. The position he occupies in the history of the later development of Islamic philosophy compares favorably in both scope and depth with that of Aristotle in Greek philosophy and that of Avicenna in the earlier ages of Islamic thought.

Like Suhrawardî, Mullâ Şadrâ was wholly convinced of the reciprocal relationship between mystical experience and logical thinking. All philosophizing which does not lead to the highest spiritual realization is but a vain and useless pastime, just as all mystical experience which is not backed by a rigorous conceptual training in philosophy is but a way to illusions and aberrations". Such was the conviction he had obtained through his own personal experience. The meeting point, in this experience, of mysticism and philosophy was furnished by a sudden illuminative realization of the ultimate oneness of the subject (*'âqil*) and the object (*ma'qûl*) — the seer and the seen — and of the intellect (*'aql*) itself. For in such a spiritual state alone can the

nothing other than «existence» pure and simple (*wujûd baḥt*) qua «existence». The idea was taken over by the *Hikmat* philosophers with this understanding, and as we shall see presently, it played an exceedingly important role in their metaphysical systems.

It is interesting that the *Hikmat* philosophers came in this way to consider the ultimate Reality as «pure existence», that is «existence» in its absolute form. This fact is interesting because in other traditions of Oriental philosophy, like Taoism and Zen Buddhism for example, precisely the same entity is conceived as Nothingness. At the basis of this negative conception lies the realization that the Absolute in its transcendent absoluteness stands beyond the opposition of «existence» and «non-existence». Out of this limitless and beginningless metaphysical Nothingness there appears Existence, and through Existence the infinity of concrete existents issue forth to constitute the world of Being.

It is readily observable, however, that this absolute Nothingness — the «Oriental Nothingness» as it is often called — corresponds exactly, even in its being of a negative nature conceptually, to Ibn 'Arabî's conception of the Mystery of mysteries. Thus Existence, which in non-Islamic traditions makes its appearance only as the stage immediately following Nothingness, corresponds in the system of Ibn 'Arabî to the second stage of «existence», the stage of theophany at which «existence» of the first stage reveals itself. In *Hikmat* philosophy, this second stage of «existence» is conceived as «unfolded existence» or «everspreading existence» (*wujûd munbaṣiṭ*), while the first stage of «existence» is called, as we have just seen, «pure existence», that is, «existence» in its absolute purity. These two are the most basic of all the key-terms of Sabzawarian metaphysics, and as such they will be discussed in detail below.

his inner visions of Reality and elaborate them into an unusual metaphysical world-view. The latter is thus a solidly structured system of metaphysical concepts based directly upon his theophanic visions.

The second of the two aspects is the stage at which the Absolute turns its face to the world of Being. Theologically speaking, it is the Face of God, God as He manifests Himself to others. But this latter expression is right only on condition that we understand the «others» to be nothing other than Himself, His self-manifestation or theophanies (*tajallî*, pl. *tajallîyât*). This second aspect of the Absolute further divides itself into a number of sub-stages constituting as a whole a vast hierarchical order of «existents» (*mawjûd*, pl. *mawjûdât*), the lowest stage being that of material and sensible things as we perceive them in the present world. Since those various stages of being are nothing other than so many self-manifestations of the Absolute, the whole world, ranging from the Mystery of mysteries to material things, is ultimately and metaphysically one. This conception is what is usually known as the transcendental Unity of existence (*wahdah al-wujûd*). All existents are many, and at the same time one; one; and at the same time, many<sup>17</sup>.

These metaphysical ideas of Ibn 'Arabî exercised a marked influence upon the historical formation of the *Hikmat* conception of «existence». This is an extremely important point for a right understanding of Sabzawarian metaphysics.

We may begin by noting that in the school of Ibn 'Arabî itself, the above-mentioned two aspects of the Absolute were understood as two aspects of «existence». The first aspect or stage, that of the Mystery of mysteries, for the immediate followers of Ibn 'Arabî represented «existence» in its absoluteness, or as al-Qâshânî says<sup>18</sup>: it is

of this paper. The later *Hikmat* philosophers were gravely influenced by this Illuminationist conception, so much so that they came to conceive of «existence», the ultimate reality, as being something of a «luminous» (*nûrî*) nature. The reality of «existence» is the Light, the very nature of «light» being to be «self-manifesting in itself and bringing others into manifestation» (*zâhir bi nafsi-hi wa-muḡhir li-ghayri-hi*). It is, in brief, the Presence (*ḥudûr*) of itself and of others. All this, however, cannot be grasped by rational demonstration. It is a truth that can be realized only through something completely different from thinking and reasoning, i.e. inner vision and inner illumination<sup>15</sup>.

Ibn 'Arabî, another great master of gnosis of roughly the same period as Suhrawardî, took exactly the same position regarding the reciprocal essential relationship between philosophy and mysticism. The fundamental principle, namely, that a mystic without the power of conceptual thinking is an imperfect mystic, just as a philosopher without mystical experiences is but an imperfect philosopher, this principle which we found to be the guiding spirit of Suhrawardî's thought, is also the very basis on which stands the whole structure of Ibn 'Arabî's metaphysics<sup>16</sup>. Ibn 'Arabî himself did not explicitly formulate the principle in this particular form. All his works, however, are nothing but a grand-scale exemplification of this principle.

As regards philosophy, that is, the Peripatetic type of philosophy, we may note that Ibn 'Arabî, while still a young man in Spain, was personally acquainted with the great Muslim representative of Aristotelianism, Averroës; and that he was familiar with the philosophical concepts of Aristotle and Plato. Fully equipped with this conceptual apparatus, he was able in a most logical way to analyze

studying books only, without treading the path of Sanctity (i.e. *via mystica*) and without having the immediate experience of the spiritual Lights. Just as a walker (of the path of Sanctity), i.e. a mystic, who lacks the power of analytic thinking is but an imperfect mystic, so is a researcher (of the Truth), i.e. a philosopher, lacking the immediate experience of the divine mysteries but an imperfect and insignificant philosopher»<sup>13</sup>.

This is no proper place for going into detail about the Illuminationist (*ishrâqî*) metaphysics of Suhrawardî<sup>14</sup>. One point, however, must be mentioned because of the decisive influence it exercised upon the formation of the later *Hikmat* philosophy. Suhrawardî regarded «existence», (*wujûd*) as a mere concept, something mental which is a product of a subjective view-point of the human mind, and corresponding to nothing real in the concrete external world. Superficially, this is the exact opposite of the thesis held by such *Hikmat* philosophers as Mullâ Şadrâ and Sabzawârî, for whom «existence», in the sense of *actus essendi*, precisely is the reality or Reality. Upon reflection, however, we find the opposition merely formal and superficial. It is a mere matter of different formulations, or rather of different ways of experiencing the same Reality. For Suhrawardî establishes, in place of «existence», as something really «real» the spiritual and metaphysical Light (*nûr*) which is the one and single reality having an infinite number of degrees and stages in terms of intensity and weakness, the highest degree being the Light of all lights (*nûr al-anwâr*) and the lowest being Darkness (*zulmah*).

It is to be observed that this concept of metaphysical «light» exactly corresponds to that of «existence» as understood by philosophers like Mullâ Şadrâ and Sabzawârî. We shall discuss this point in full detail in the course



represented the authentic form of Avicennism for the subsequent ages of *Hikmat* philosophy. Avicenna, after his death in 1037, was severely attacked by al-Ghazâlî, the Latin Algazel (d. 1111), and Averroës<sup>10</sup>. The former attacked Avicenna in the name of true Islamic belief, and the latter in the name of an authentic Aristotelianism. Ṭûsî defended Avicenna against all these criticisms in the most logical and philosophical way. In his admirable commentary on *al-Ishârât wa-al-Tanbîhât*, he presented the Avicennian ideas in their original and authentic forms and reformulated them into a perfect system of Peripatetic philosophy. And in his *Tajrîd al-'Aqâid*, he presented his own theologico-metaphysical system<sup>11</sup>.

With regard to the mystical or gnostic experience underlying the whole structure of the *Hikmat* type of philosophy, we may begin by remarking that it is not the outcome of mere intellectual labor on the level of reason. It is rather an original product of the activity of a keen analytic reason combined with, and backed by, a profound intuitive grasp of reality, or even of something beyond that kind of reality which is accessible to human consciousness. It represents logical thinking based on something grasped by what we might call supra-consciousness. In this respect *Hikmat* philosophy is faithful to the spirit of Ibn 'Arabî (1165-1240) and Suhrawardî (1155-1191).

A perfect fusion of mystical experience and analytic thinking into a conceptual structure of scholasticism was achieved in a consistent and systematic fashion by Suhrawardî. He himself formulated this reciprocal essential relationship between mystical experience and logical reasoning as the most basic principle of both mysticism and philosophy. One would commit a grave mistake, he argued<sup>12</sup>, if one thought that «one could become a philosopher (lit.: a member of the 'people of Wisdom') by dint of

back beyond the Şafawî period to Avicenna; downwards, it can be traced without interruption even to the present century. In the very middle of this long chain of philosophers stands the soaring figure of Şadr al-Dîn al-Shirâzî, commonly known as Mullâ Şadrâ (1571/72-1640). He was the man who in the true sense of the word revived Islamic philosophy, in that he assimilated all the important ideas developed by his predecessors, and elaborated them by his original philosophical genius into a grand-scale system of theosophy, at the same time opening the gate to a limitless possibility of further developments in future. Hâdî Sabzawârî represents precisely the highest peak reached by this philosophical tradition in the nineteenth century.

For our particular purpose<sup>5</sup>, the formal structure of the *Hikmat*-type of thinking may conveniently be analyzed from two angles: (1) as pure philosophy, and (2) as something based on mystical or gnostic experience of the ultimate Reality.

Looked at from the first of these two points of view, *Hikmat* discloses itself as a perfect scholastic philosophy. As such, it is a solid, and strictly logical system, or systems, of scholastic concepts, most of which go back to Avicenna. The main body of the philosophical terms and concepts — and, in particular, the metaphysical ones — used by the *Hikmat* thinkers are those firmly established by the Head of the Peripatetics, Avicenna, and further developed and elaborated by his immediate as well as indirect followers, such as Bahmaniyâr b. Marzbân' (d. 1066), Abû al-Abbâs al-Lawkarî', (d. 1066) Naşîr al-Dîn al-Ṭûsî (d. 1273), Dabîrân al-Kâtibî<sup>6</sup> al-Qazwînî (d. 1276), Quṭb al-Dîn al-Shirâzî<sup>7</sup> (d. 1311), and others.

The most important of them all for our immediate purpose is Naşîr al-Dîn al-Ṭûsî, because it was Ṭûsî who

It is important in this connection to remark that even those «histories» of Muslim philosophy written, not as chapters in the history of Western philosophy, but for their own sakes, are dominated by the idea that the golden age of Muslim philosophy is the period of three centuries extending from Fârâbî (872-950) to Averroës, and that after Averroës, in the ages subsequent to the Mongol invasion, except for few isolated prominent figures, the Muslim world produced nothing but commentators and super-commentators — a long chain of lifeless and mechanical repetitions, without any spark of real creativity and originality.

That this is not a true picture of the historical facts will immediately become clear if one but takes the pain to peruse some of the latest works on the intellectual activity of the Şafawî Dynasty<sup>1</sup>. It is only quite recently however, that scholars have begun to realize that philosophical thinking in Islam did not fall irretrievably into decadence and fossilization after the Mongol invasion.

In fact, the truth of the matter is such that we can go to the extent of asserting, and that without exaggeration, that a kind of philosophy which deserves to be regarded as typically and characteristically Islamic developed only *after* the death of Averroës, rather than *before*. This typically Islamic philosophy arose and matured in the periods subsequent to the Mongol invasion, until in the Şafawî period<sup>2</sup> in Persia it reached the apex of vigorous creativity. This peculiar type of Islamic philosophy developed in Persia among the Shi'ah, and come to be known as *Hikmat*<sup>3</sup> (lit. «wisdom») which we may, following the suggestion advanced by Professor Henry Corbin<sup>4</sup>, translate as *theo-sophia* or theosophy.

The tradition of the *Hikmat*-type of philosophy in Persia produced a long chain of outstanding thinkers and innumerable works of great value. Upwards, the chain goes

Being with his own spiritual eye (*baṣîrah*). As a philosopher, equipped with a sharp analytic ability, he was able to analyze his basic metaphysical experience into well-defined concepts and then to put these concepts together in the form of scholastic system. His metaphysics, in short, is a peculiar type of scholastic philosophy based upon a personal mystical intuition of Reality. Of this aspect of his thought we shall have more to say later on. We turn now to the chronological aspect of the problem, that is, to the significance of Sabzawârî's having been a thinker who lived and worked in the nineteenth century.

The interest of the Western world of learning in Islamic philosophy has, in the past, centered upon the active influence which Muslim thinkers exercised upon the historical formation of Christian scholastic philosophy in the Middle Ages. In order to study historically the philosophical ideas of such great thinkers as Thomas Aquinas and Duns Scotus, for example, one cannot do without a detailed and accurate knowledge of at least two of the representative philosophers of the Muslim world, Avicenna (Ibn Sînâ, 980-107) and Averroës (Ibn Rushd, 1126-1198). «Histories» of Western philosophy in the Middle Ages, in consequence, almost invariably include an important chapter on the history of Muslim philosophy.

Quite characteristically, however, the «history» of Muslim philosophy viewed from this perspective practically comes to an end with the death of Averroës, leaving the reader with the impression that Muslim philosophy itself also ceased to be when that great thinker died. In reality, what came to an end was only the living influence exercised by Muslim philosophy upon the formative process of Western philosophy. With the death of Averroës Muslim philosophy ceased to be alive for the West, but this does not mean that it ceased to be alive for the East, as well.

## THE SIGNIFICANCE OF SABZAWARIAN METAPHYSICS

Hâjî Mulla Hâdî Sabzawârî, the thinker whose metaphysical doctrine we shall study in this work, was by common agreement the greatest Persian philosopher of the nineteenth century. At the same time he was among the first-rate Şûfî masters of the age.

The fact that Sabzawârî was a great philosopher-mystic of nineteenth century Iran is itself, alone, of great significance to all who are interested in the history of Islamic thought. It will be of even greater importance for the many who have grown dissatisfied with the existing so-called «histories of Muslim philosophy» in both European languages and Arabic.

To elucidate this point we may divide the statement that Sabzawârî was a great philosopher-mystic of the nineteenth century into two component parts that we shall consider separately: 1) that he was a philosopher-mystic, 2) that he was a man of the last century.

The first part of the statement refers to the fact that his metaphysical system in its entirety is a solid conceptual construction which is a result of philosophizing based upon a profound mystical or gnostic intuition of Reality. As a mystic, Sabzawârî was able by the most intimate and personal kind of experience to penetrate into the very depth of the so-called Ocean of Being and witness the secrets of



# Contents

	Page
Section 1 The Significance of Sabzawarian Metaphysics	1-18
» 2 The Notion and the Reality of Existence	19-31
» 3 The Concept of Existence	33-48
» 4 The Distinction between Essentia and Existentia	49-70
» 5 The Primacy of Existence over Quiddity	71-100
» 6 Is Existence an Accident?	101-118
» 7 The Structure of the Reality of Existence	119-150
Postscript	151-152





***THE FUNDAMENTAL STRUCTURE  
OF SABZAWARI'S METAPHYSICS***

By

**TOSHIHIKO IZUTSU**





*Institute of Islamic Studies, who, throughout the whole process of the actualization of our project and the preparation of the present book, have shown unfailing interest and have extended inestimable help and encouragement to both of us.*

*Toshihiko Izutsu*

*Mehdi Mohaghegh*

*Tehran,  
Oct. 1, 1969.*

In addition to the main text, the present edition is also provided with three different commentaries: The first by Sabzawârî himself, the second by Hîdajî, and the third by Âmulî. The commentary by Sabzawârî is given in the Nâsirî edition in the form of marginal notes, but it is very defective in many respects. We have reproduced the commentary here in its entirety, basing ourselves on a manuscript (written in 1281 A.H.) belonging to Majlis-i Shûrây-i Millî (Section: Arabic manuscripts, No. 1774).

As for the commentaries by Hîdajî and Âmulî, we have confined ourselves to giving only those passages which are of immediate help for a correct understanding of the text.

Our desire to publish and translate philosophical texts grew out of our experiences while teaching together at McGill University. We recognized that until more editions and translations of important texts appear, there can be no proper understanding of the significance of Iran's contribution to Islamic thought. We are very happy that the idea born in Montreal two years ago has become actualized with the publication of the first volume of the series *Wisdom of Persia*. Also, we are most happy that McGill University has decided to establish a branch of its Institute of Islamic Studies in Tehran. The Tehran Branch will function as the center of research activities connected with the publications of *Wisdom of Persia*.

We would like to express our deep gratitude to the authorities of McGill, particularly to Dr. Stanley B. Frost, Vice-Chancellor of the University, and Dr. Charles J. Adams, Director of the

important of all the philosophers of the Qajar period in Iran. This book whose original title is Ghurar al-Farâid, but which is more popularly known as Sharh-i Manzûmah-yi Hikmat "Commentary on the Philosophical Poem", belongs to the centuries-old tradition of Islamic Philosophy in Iran. Besides being representative of the school of Sadr al-Dîn al-Shîrâzî (Mullâ Sadrâ), this magnum opus of Sabzawârî is a work of remarkable significance in that it is a grand synthesis of almost all the dominant philosophical ideas that have been put forward by the representative thinkers of Islam in its long intellectual history. Behind Sabzawârî's systematic formulation of the problems stand the peripatetic philosophy of Ibn Sînâ, and Nasîr al-Dîn al-Tûsî, the Illuminationist gnosis of Suhrawardî, the theosophy of Ibn 'Arabî, the original metaphysical ideas of Mîr Dâmâd and Mullâ Sadrâ, the theology of Fakhr al-Dîn al-Râzî, etc. The new publication of the work should, we hope, spark a new interest in later Islamic thought.

The present edition of the text is principally based on the lithograph edition of the book widely known as the Nâsirî edition, which, though on the whole fairly trustworthy, is not free from some errors and defects. For the purpose of presenting the text in its most correct form, we have collated it with a precious manuscript of the same work belonging to the Âstân-i Quds Library (Section: Philosophical works, No. 848). This manuscript was written in 1279 A.H., i.e., while Sabzawârî was still alive. It has proved of great help to us in improving the reading.

# FOREWORD

*We are very pleased to introduce to our readers the first volume of the new series, Wisdom of Persia (Dânes̄h-i Irânî). It is our expectation that this series will further interest in Islamic thought, particularly in the development of thought in Iran.*

*It is our intention to publish editions of important philosophical, theological, and mystical texts, in Arabic and Persian, many of which have been neglected and have remained unknown both by Iranian and Western scholars. Also, as part of our project, we shall translate those works which have special importance in the history of Islamic-Iranian thought, hoping that specialists and students outside the field of Islamic studies may become aware of, and learn to appreciate, the creative philosophical endeavor of Iranian thinkers.*

*Our first volume contains the Metaphysics of the Sharh-i Manzûmah of Hâjî Mullâ Hâdî Sabzawârî (1797/98-1878) who is considered the most*







**H. M. H. SABZAWARI**  
**1797/8 - 1878**  
**A. D.**

**McGILL UNIVERSITY**  
**Montreal**  
**Institute of Islamic Studies**  
**Tehran Branch**

# **SHARH-I GHURAR AL-FARA'ID**

**or**

# **SHARH-I MANZUMAH**

**Part One**  
**METAPHYSICS**

**Edited by**

**M. MOHAGHEGH      &      T. IZUTSU**

**Tehran 1969**



**WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN  
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT**

# **I**

# **WISDOM OF PERSIA**

**- SERIES -**

**OF TEXTS PUBLISHED  
UNDER  
THE SUPERVISION OF**

<b>MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.</b>	<b>TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.</b>
<b>Professor at Teheran University, Iran</b>	<b>Professor at McGill University, Canada</b>
<b>Research Associate at McGill University</b>	<b>Guest Professor at Keio University, Japan</b>



**SABZAWARI**

# **SHARH-I MANZUMAH**

**Part One**

**METAPHYSICS**